

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO X
2004/ 1



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J. B. Allen, UCLA, Los Angeles
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Kessler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
John Monfasani, University at Albany, State University of New York
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone@licnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Manuela Ruisi, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi Guerrini, Martin Mulrow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO X

2004/1



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*®, Pisa · Roma, un marchio della *Accademia Editoriale*®, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2004 by
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia Editoriale*®, Pisa · Roma

<http://www.libraweb.net>

Stampato in Italia · Printed in Italy

★

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004 (Euro 18,00, ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile Online alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net

*A Cesare Vasoli
nel suo ottantesimo compleanno*

SOMMARIO 2004/1

STUDI

JORDI BAYOD, <i>Bruno lector de Montaigne. Ecos de los Ensayos en el primer diálogo de La cena de la Cenizas</i>	11
MARIE-DOMINIQUE COUZINET, <i>Notes sur la reprise de la logique sceptique par Montaigne dans l'Apologie de Raymond Sebond</i>	27
LUIGI GUERRINI, <i>Momenti poco noti del dibattito intorno al Dialogo dei massimi sistemi del mondo</i>	41
SALVATORE LO RE, <i>La Vita di Numa Pompilio di Ugolino Martelli. Tensioni e consenso nell'Accademia fiorentina (1542-1545)</i>	59
ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, <i>Le immagini e le forme. Pontano e il commento al nono aforisma del Centiloquio</i>	73
ANDREA RABASSINI, <i>L'ombra della iena. Un animale magico nella cultura filosofica del Rinascimento</i>	87
STÉPHANE TOUSSAINT, <i>La voix des prophètes. Un 'inédit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini</i>	105

TESTI

GERMANA ERNST, <i>Figure del sapere umano e splendore della sapienza divina. La Praefatio ad philosophos Germaniae di Tobia Adami</i>	119
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

HIC LABOR

NOTE

EUGENIO CANONE, <i>Giordano Bruno: Hermeticism and Magic in Wisdom's Mirror</i>	151
CHRISTOPHER S. CELENZA, <i>An unpublished Letter of Giovanni Nesi to Piero di Lorenzo de' Medici</i>	157
LUCIA FELICI, <i>Il profeta e gli infedeli. La visione irenica di Giovanni Leonardo Sartori</i>	163
TEODORO KATINIS, <i>Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera</i>	169
SANDRA PLASTINA, <i>«Philosophia lucis proles verissima est». Nicholas Hill lettore di Francesco Patrizi</i>	175
ARIELLE SAIBER, <i>The Giordano Asteroid and the Giordano Bruno Lunar Crater: a tale of two namings</i>	183

PIETRO SECCHI, <i>Due motivi lulliani nella metafisica di Bruno</i>	193
---------------------------------------------------------------------	-----

RECENSIONI

<i>Révolution scientifique et libertinage</i> , Études réunies par A. Mothu avec la collaboration d'A. Del Prete, Turnhout, Brepols, 2000 (D. von Wille)	199
<i>The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle</i> , edited by G. Paganini, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003 (L. Spruit)	201
G. VITALI, <i>Lexicon mathematicum astronomicum geometricum</i> , ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668, a cura di G. Bezza, prefazione di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003 (T. Katinis)	202
GIOSTRA	205

STUDI

JORDI BAYOD

BRUNO LECTOR DE MONTAIGNE.
ECOS DE LOS ENSAYOS EN EL PRIMER DIALOGO
DE LA CENA DE LA CENIZAS

¿LEYÓ Bruno a Montaigne? ¿Es posible encontrar en la obra del primero la huella concreta de una lectura de los *Ensayos*? La confrontación entre las que son, al decir de Hugo Friedrich en su famoso libro sobre Montaigne, «las dos producciones filosóficas más originales del siglo XVI», es a mi juicio poco menos que insoslayable.¹ Quien frecuente a ambos autores encontrará que comparten temas y en algún caso también posiciones. Sabido es, además, que hablamos de dos hombres coetáneos que, durante algunos años, estuvieron relativamente próximos en cuanto a espacios y ambientes. Entre el mes de septiembre de 1579 y el verano de 1581, Bruno vivió en Toulouse, ciudad bien conocida por Montaigne.² Trató en ella a Francisco Sánchez, cuya obra *Quod nihil scitur*, publicada sólo en 1581 pero escrita unos años antes, probablemente tiene alguna influencia ya en la primera edición de los *Ensayos*.³ Y no hay que olvidar la relativa cercanía a Toulouse de la corte de Nérac, donde Montaigne, gentilhom-

1. H. FRIEDRICH, *Montaigne*, París, Gallimard, 1968, p. 34. En las amplias bibliografías sobre Bruno y sobre Montaigne, hasta donde yo sé, pocas veces se ha tratado la posible relación directa entre ambos. Es preciso mencionar, sin embargo, ante todo unas importantes páginas de F. Papi (*Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 346-348). De ciertas analogías se ocupan sendos artículos de M. Ciliberto (*Bruno allo specchio, Montaigne e la follia*, recogidos en *Umbra profunda. Studi su Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999). Véanse también las indicaciones de M. A. Granada en *Introducción a G. BRUNO, Cábala del Caballo Pegaso*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 36-39; IDEM, *Giordano Bruno y la dignitas hominis: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista*, ahora recogido en IDEM, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 228-230; y asimismo S. Mancini, *Oh, un amico. In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Milano, Franco Angeli, 1996, *passim*.

2. Montaigne estaba, en efecto, muy vinculado a Toulouse, ciudad donde su madre, Antoinette de Louppes de Villeneuve, había nacido, él probablemente había estudiado, y tenía familia (cfr. D. FRAME, *Montaigne. Une vie, une oeuvre*, París, H. Champion, 1994, pp. 32, 54). Hay que señalar, sin embargo, que Montaigne emprende el largo viaje que le llevará hasta Italia el 12 de junio de 1580, tras la publicación en Burdeos de la primera edición de los *Ensayos*, cuyo privilegio real está datado el 9 de mayo de 1580, para regresar sólo a finales de noviembre de 1581.

3. Son conocidos los comentarios que anotó Bruno en un ejemplar del *Quod nihil scitur* que Sánchez le ofreció con una respetuosa dedicatoria en 1581: «Mirum quod onager iste appellat se doctorem»; «Mirum quod praesumit docere» (cfr. M. A. GRANADA, *Introducción a la Cábala*, cit., p. 35; véase A. Nowicki, *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Wroclaw, Ossolineum, 1972, pp. 19-25).

bre ordinario del rey de Navarra, acudía de vez en cuando, y donde Margarita de Valois, a la sazón reina de Navarra, atraía la atención de muchos hombres de letras del entorno. En agosto de 1582 el Nolano se halla en París en el momento en que Montaigne acude en misión oficial como alcalde de Burdeos,⁴ quizá con algunos ejemplares de la segunda edición de los *Ensayos* bajo el brazo. Y, durante su estancia en Londres, entre la primavera de 1583 y octubre de 1585, se aloja en la residencia del embajador francés Michel de Castelnau, como se sabe un *politique*, con posiciones no muy distantes a las de Montaigne en los conflictos político-religiosos de la Francia de su época,⁵ frecuenta además a John Florio, de origen italiano, que traducirá pocos años después los *Ensayos* al inglés, así como a Philip Sidney, fallecido en 1586, en alguno de cuyos textos se ha creído discernir algún eco de una lectura de Montaigne.⁶ Ahora bien, en cualquier caso, ¿puede establecerse un vínculo directo, textual entre ambas obras, la de Bruno y la del gentilhomme perigordino?

4. D. FRAME, *op. cit.*, p. 248.

5. Vd. N. ORDINE, *Introduction al Spaccio de la bestia trionfante*, sobre el papel mediador de Castelnau entre Bruno y la cultura francesa (BOEUC V, XX) y sobre ciertos vínculos entre las *Mémoires* escritas por el embajador y el *Spaccio* (BOEUC V, especialmente LXXXII-LXXXIII). Ahora bien, a mi juicio es posible también hallar en la obra de Castelnau varias concomitancias significativas con los *Ensayos*. Consideremos, por ejemplo, un pasaje donde Castelnau sostiene que incluso las leyes divinas tienen como objetivo «le salut et conservation des peuples et des estats» y no sólo la gloria divina: «Et combien que toutes nos actions doivent butter à la gloire et à l'honneur de Dieu, il est certain que sa puissance, qui est toute parfaite et immuable d'elle-mesme, ne peut estre augmentée par sacrifices ou louanges des plus grands saints, comme elle ne peut diminuer par les blasphemes des méchants...» (*Mémoires*, III, 3, Paris, Panthéon Littéraire, 1854, p. 131). Ordine lo relaciona certeramente con una importante página del diálogo segundo del *Spaccio*: «... essendo egli [los dioses] gloriosissimi in sé, e non possendose gli aggionger gloria da fuori, han fatto le leggi non tanto per ricevere gloria, quanto per communicar la gloria a gli uomini» (BOEUC V 201; cfr. LXXXIII, nota 173). Pero el pasaje de Castelnau evoca a su vez un comentario de Montaigne casi al inicio del capítulo *De la gloire* (II, 16): «Dieu, qui est en soi toute plénitude, et le comble de toute perfection, il ne peut s'augmenter et accroître au-dedans; mais son nom se peut augmenter et accroître, par la bénédiction et louange que nous donnons à ses ouvrages extérieurs...Voilà comment c'est à Dieu seul à qui gloire et honneur appartient» (*Essais*, II, 16, 459; 618; cito los *Ensayos* por la edición de A. TOURNON, *Essais de Michel de Montaigne*, Paris, Imprimerie nationale, 1998, 3 voll., que permite restablecer el texto de la edición que nos interesa, que es, por razones que alegaremos luego, la de 1582: el número romano corresponde al libro, y al volumen, el primer número arábigo al capítulo, el segundo a la página; adjunto, habitualmente entre paréntesis, la referencia en la edición Villey-Saulnier, Paris, PUF, Quadrige, 1988, 3 vol., paginación continua, pese a que no ofrece el texto original de las primeras ediciones).

6. Florio alega además, en el prólogo a su traducción de Montaigne, el consejo oído a Bruno sobre la importancia de traducir de otras lenguas (F. A. YATES, *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934, p. 89). Sobre la posible influencia de Montaigne en Sidney, cfr. D. P. WALKER, *Atheism, the Ancient Theology, and Sidneys's Arcadia*, en IDEM, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, Duckworth, 1972, pp. 132-163 (: pp. 134, 155).

1. Si Bruno llegó a leer o al menos a hojear los *Ensayos* de Montaigne, cuya primera edición aparece en Burdeos en 1580 y logra una buena recepción,⁷ parece natural que reparase en cierta página de la *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), la única donde el escritor perigordino se refiere a Copérnico.⁸ Hallamos, de hecho, en el primer diálogo de *La cena de le Ceneri*, el que por lo demás contiene el célebre autoelogio del Nolano, la huella de una lectura de esta página de los *Ensayos*. Afirma Montaigne en ella que, partiendo de la conciencia de su propia «volubilité et imperfection», ha forjado «quelque constance et fermeté» de sus opiniones, ha conservado casi inalteradas «les miennes premières et naturelles» y ha aprendido a desconfiar de «la nouvelleté»: «... Quelque apparence qu'il y ait en la nouvelleté, je ne change pas aisément, de peur que j'ai de perdre au change».⁹ Dada su «simplicité», que le deja indefenso ante «cette aisance que les bons esprits ont de rendre ce qu'ils veulent vraisemblable», prefiere mantenerse en la opinión establecida – «je prends le choix d'autrui, et me tiens en l'assiette où Dieu m'a mis» –, pues, de no hacerlo, no sería capaz de evitar «rouler sans cesse».¹⁰ Pero es precisamente la facilidad con que tales espíritus revisten de verosimilitud cualquier teoría, por extraña que sea, lo que pone de manifiesto «la faiblesse de leur preuve». En el caso de la astronomía, que Montaigne aduce a continuación, tras el largo dominio de las tesis geocéntricas, Copérnico parece, en efecto, haber establecido la verosimilitud de la teoría heliocéntrica dotándola de una indudable coherencia y eficacia práctica:

Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans, tout le monde l'avait ainsi cru, jusques à ce qu'il y a environ quinze cents ans, que quelqu'un s'avisa de maintenir que c'était la terre qui se mouvait. Et de notre temps Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences Astrologiennes.¹¹

7. Atestigua la buena acogida de las primeras ediciones de los *Ensayos*, incluso por parte de Enrique III, La Croix du Maine en 1584: «... tant cet ouvrage a été bien reçu de tous hommes de lettres» (*La Bibliothèque du sieur de la Croix-du-Maine*; fragmento reproducido en M. Montaigne, *Les Essais*, ed. Villey-Saulnier, cit., p. 1201 y en O. MILLET, *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*, París, H. Champion, 1995, p. 53).

8. *Essais*, II, 12, 383 (570).

9. *Ivi*, II, 12, 382 (569).

10. *Ivi*, II, 12, 382 (569-570).

11. *Ivi*, II, 12, 382-383 (570). Es digno de nota que, en la página siguiente, Montaigne concede la máxima importancia a la aplicabilidad práctica de las hipótesis. Así, ante «un homme de cette profession de nouvelletés et de réformations» que le instaba a aceptar una nueva teoría relativa a «la nature et mouvement des vents», afirma haber preferido orillar los argumentos alegados, aun cuando por lo demás «avaient tout plein de vérissimilitude», para centrarse exclusivamente en el aspecto práctico de la cuestión: «Comment donc, lui fis-je, ceux qui naviguaient sous les lois de Théophraste, allaient-ils en occident quand ils tiraient en levant? allaient-ils à côté, ou à reculons?» (*ivi*, II, 12, 384-385; 571).

Pero ni el crédito gozado durante tres mil años ni la razonabilidad o eficacia práctica garantizan la verdad intrínseca de una teoría: «Que prendrons-nous de là, sinon qu'il n'y a guère d'assurance ni en l'un, ni en l'autre [ni en el geocentrismo ni en el heliocentrismo]. Car et qui sait qu'une tierce opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes?». ¹² Al parecer, van sucediéndose largos períodos de vigencia de distintas concepciones sin que ello permita inferir nunca su verdad. Acto seguido, Montaigne apoya su tesis citando unos versos de Lucrecio alusivos a la variación y la relatividad de las valoraciones humanas:

Sic voluenda aetas commutat tempora rerum,
Quod fuit in pretio, fit nullo denique honore,
Porro aliud succedit, et e contemptibus exit,
Inque dies magis appetitur, floretque repertum
Laudibus, et miro est mortales inter honore. ¹³

Aunque de las palabras de Montaigne parece desprenderse la aceptación del hecho consumado de que el copernicanismo ha echado abajo la teoría geocéntrica, la actitud que conviene mantener ante la novedad, continúa explicando, no es ni mucho menos el abrazo entusiasta sino la desconfianza:

Ainsi, quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle fût produite, sa contraire était en vogue, et comme elle a été renversée par cette-ci, il pourra à l'avenir naître une tierce invention qui choquera de même la seconde. ¹⁴

Tras las líneas dedicadas a los avatares de la astronomía, un nuevo ejemplo es evocado, el de la filosofía peripatética, cuyos principios «nous contentent à cette heure» ¹⁵ – en otra ocasión Montaigne llama a Aristóteles «monarque de la doctrine moderne» ¹⁶ –. Pese a las pretensiones de ver en ella la filosofía perenne, lo cierto es que no siempre ha sido aceptada ni siempre lo será. El «curso» de las invenciones humanas no puede detenerse en sus principios ni en otros. La aceptación pasajera de una doctrina no puede prejuzgar ni hipotecar el futuro:

Avant que les principes qu'Aristote a introduits, de matière, forme et privation, fussent en crédit, d'autres principes contentaient la raison humaine, comme ceux-ci nous contentent à cette heure. Quelles lettres ont ceux-ci, quel privilège particulier,

12. Ivi, II, 12, 383 (570).

13. *De rerum natura*, V, 1276-1280; el poeta romano se refiere, en concreto, al cambio de valoración experimentado con el tiempo por oro y bronce.

14. *Essais*, II, 12, 383 (570).

15. Ivi, II, 12, 383-384 (570).

16. Ivi, I, 26, 253 C; hay un error en la estratigrafía en Villey-Saulnier, p. 146.

que le cours de notre invention s'arrête à eux, et qu'à eux appartient pour tout le temps à venir la possession de notre créance? ils ne sont non plus exempts du bouterhors qu'étaient leurs devanciers.¹⁷

Si ahora dirigimos la atención hacia el Nolano, y concretamente hacia el primer diálogo de *La cena*, observamos en primer lugar que, como Montaigne, subraya el mérito de Copérnico en conferir mayor verosimilitud al heliocentrismo. Lo hace en una breve apostilla que inserta en su matizado elogio de Copérnico, el «germano» que «avendo poco riguardo a la stolta multitudine, è stato si saldo contra il torrente de la contraria fede»: «[Copérnico] ha resa la causa già ridicola, abietta e vilipesa, onorata, pregiata, più verisimile che la contraria; e certissimamente più comoda et ispedita per la teorica e raggione calculatoria».¹⁸ Si para Montaigne, en efecto, Copérnico «ha fundamentado bien» una doctrina formulada ya en la Antigüedad, el astrónomo «germano» señala según Bruno el anuncio de la restauración de «la antigua verdadera filosofía». Los dioses lo han dispuesto, afirma, «come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza...».¹⁹

El tema de la recuperación de la concepción antigua tiene, sin embargo, mucho mayor espesor en Bruno. La diferencia entre ambos estriba en que, pese a su admiración por los antiguos, Montaigne no considera que la «antigua filosofía» sea además «verdadera». Al contrario, la variación y recuperación de las doctrinas a lo largo del tiempo, ejemplarizada por la teoría de Copérnico, sostiene en él una conclusión escéptica y relativista. Su concepción carece del rígido contenido axiológico de la *vicissitudine* bruniana: la sucesión no se produce entre luz y tinieblas, entre verdadera y falsa filosofía, sino, simplemente, entre una doctrina y otra distinta. Para Montaigne, hoy consideramos bueno o verdadero algo distinto de lo que aceptábamos ayer, y de lo que seguramente aceptaremos mañana. Se produce un incesante vaivén de doctrinas distintas pero en el fondo equivalentes en cuanto a valor de verdad, mucho más que la alternancia, como pretende Bruno, de luz y tinieblas, de verdad y error.²⁰

17. Ivi, II, 383-384 (570).

18. *Cena*, BOEUC II 41.

19. *Ibidem*.

20. Hay, por lo menos, un pasaje de los *Ensayos*, añadido después de 1588 (*Essais*, III, 9, 268; 958) donde Montaigne, en un contexto de críticas contra las innovaciones políticas, se opone explícitamente a la concepción de una rígida alternancia vicisitudinal entre bien y mal: «... le bien ne succède pas nécessairement au mal: un autre mal lui peut succéder, et pire... ». Verosímilmente se trata de una respuesta directa a Maquiavelo, que postula, por ejemplo en *Istorie fiorentine*, v, 1, que «... sempre da il bene si scende al male, e da il male si sale al bene» (pero cfr. Bruno, *Furori*, BOEUC VII 293, y vd. M. A. GRANADA, *Introduction a la Cábala*, cit., p. XL, nota 63).

Así, para Montaigne Aristóteles no es el rival secular de la «antigua y verdadera filosofía» sino un ejemplo más de la incesante sucesión de doctrinas, que nacen, viven y perecen. Como lo es la nueva medicina de Paracelso, a la cual Montaigne dedica una alusión irónica,²¹ y como lo fue en su momento la cosmografía tolemaica pese a la aceptación universal de que gozó.²² El descubrimiento de un nuevo mundo – otro tema presente en el primer diálogo de *La cena* – desmiente, según subraya el perigordino, lo que parecía ser verdad definitiva sobre «los límites de nuestro mundo».²³ Pero tampoco hay que pensar ahora, como lo hacen los geógrafos modernos, que se ha llegado ya al último confin de la Tierra y que nada queda por descubrir: «Savoir mon, si Ptolomée s'y est trompé autrefois sur les fondements de sa raison, si ce ne serait pas sottise de me fier maintenant à ce que ceux-ci en disent».²⁴

Con el ejemplo geográfico, que le sirve para remachar su idea de la relatividad de los conocimientos, Montaigne cierra, en la primera edición de los *Ensayos*, la serie de ejemplos presentados y su reflexión al respecto. La edición de 1582, sin embargo, añade un comentario muy interesante, que, aunque será suprimido después de 1588, acaso porque a Montaigne le parecerá entonces que la concepción cíclica del tiempo que comporta es una idea arriesgada, una idea que compromete la concepción de la historia como camino de salvación, como proceso providencial centrado en el evento irreplicable y universal de la encarnación de Cristo,²⁵ no puede menos que retener nuestra atención. En él presenta, en efecto, el motivo de un tiempo circular, de una perpetua vuelta de lo mismo, una perspectiva que, pese a ver en el copernicanismo la recuperación de una vieja doctrina y pese a la invocación de la lucreciana «voluenda aetas», no parecía ser la de 1580. Si en la primera edición se subrayaba la variación de las doctrinas, ahora, por boca de Platón y Aristóteles, se establece su retorno cíclico: «Aristote dit que toutes les opinions hu-

21. *Essais*, II, 12, 384 (571).

22. *Ivi*, II, 12, 385-386 (571-572).

23. *Ivi*, II, 12, 385 (571).

24. *Ivi*, II, 12, 386 (572).

25. A la vez que tacha la frase que nos incumbe, Montaigne añade después de 1588 una digresión nutrida sobre todo por la lectura del libro XI de la *Ciudad de Dios* (utiliza los capítulos 10, 11, 13 y tal vez 17, con los comentarios de Vives), donde san Agustín rebate la idea del *circuitus temporum*. El estudio de estas páginas agustinianas le lleva quizá a suprimir la alegación, en cualquier caso algo atrevida. Muy notable es, dentro de esta digresión de Montaigne, la referencia a Orígenes, un autor como se sabe muy apreciado por Bruno (cfr. *Furori*, BOEUC VII 45): «... Et quelqu'un d'entre nous [los cristianos], [sostiene] qu'il est [el mundo] de toute éternité mortel et renaissant à plusieurs vicissitudes, appellant à tesmoins Salomon et Ésaïe...» (*Essais*, II, 12, 387; 572; los pasajes de las Escrituras alegados son *Eclesiastés*, I, 9-11 e *Isaías*, 65, 17).

maines ont été par le passé, et seront à l'avenir, infinies autres fois; Platon, qu'elles ont à renouveler et revenir en être, après trente six mille ans». ²⁶ La fuente de la doble alegación es, como anota Villey, *L'Ercolano*, del aristotélico Benedetto Varchi, un diálogo que Montaigne parece haber leído después de su viaje a Italia. ²⁷ Sin embargo, no cabe duda de que la sentencia aristotélica proviene en último término de un pasaje del Estagirita que se encuentra en modo casi idéntico tanto en *Metereológicos* como en *Acerca del cielo*. ²⁸

Pero es hora de volver al primer diálogo de *La cena* de Bruno. Ante el recalitrante apego de Prudencio por la ciencia antigua y su odio a las novedades, Teófilo, el portavoz del Nolano, alega el argumento *progre-sista* de que en realidad «noi siamo più vecchi et abbiamo più lunga età che i nostri predecessori», de suerte que el juicio de Copérnico es más maduro que el de todos los astrónomos anteriores. ²⁹ Luego, dada la resistencia del interlocutor, Teófilo ensaya una perspectiva distinta, la de la permutación cíclica de las filosofías, según la cual lo que ahora es antiguo en otro tiempo fue moderno:

... si questa volgare e vostra opinione [el aristotelismo] per tanto è vera, in quanto che è antica, certo era falsa quando la fu nova. Prima que fusse questa filosofia conforme al vostro cervello, fu quella de gli Caldei, Egizzii, Maghi, Orfici, Pitagorici et altri di prima memoria, conforme al nostro capo: da quali prima si ribellorno questi insensati e vani logici e matematici, nemici non tanto de la antichità quanto alieni da la verità. ³⁰

Este planteamiento evoca fuertemente el comentario de Montaigne, ya citado, sobre el aristotelismo: «Avant que les principes qu'Aristote a in-

26. *Essais*, II, 12, 386 (572, nota 5).

27. Véase P. VILLEY, *Sources et évolution des Essais*, Paris, Hachette, 1908, t. I, p. 235; *Les Essais*, ed. Villey-Saulnier, cit., p. 1291 y cfr. p. LXI. El pasaje de Varchi es el siguiente: «C. Credete che queste oppenioni così stratte abbiano secondo la sentenza di Platone a ritornare le medesime in capo di trentasei mila anni? V. Non so, so bene che Aristotile afferma che tutte l'oppenioni degli uomini sono state per lo passato infinite volte, e infinite volte saranno nell'avvenire» (*L'Ercolano, dialogo nel quale si ragiona delle lingue, ed in particolare della Toscana e della Fiorentina*, Firenze y Venezia, 1570; cito por la ed. de la Società Tipografica de' Classici Italiani, 1804, reprint Milano, Cisalpino-Goliardica, 1979, t. I, p. 40). Sobre la fuerte carga averroista del pensamiento de Varchi, véase B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 322-323, 380-382; sobre su idea que al experto en filosofía se le impone la doctrina de la eternidad del mundo y del eterno retorno de todas las cosas, *op. cit.*, pp. 325, nota 1 y 381-382; sobre la censura de un inquisidor a este punto, *op. cit.*, p. 382.

28. «No diremos que las mismas opiniones aparecen entre los hombres una sola vez ni dos ni unas pocas veces, sino infinitas veces» (*Meteorologica*, I, 3, 339 b 27-29; trad. M. Candel, Madrid, Gredos, 1996); «Hay que tener claro, en efecto, que no una ni dos, sino infinitas veces, han llegado a nosotros las mismas opiniones» (*De caelo*, I, 3, 270 b 19; trad. cit.).

29. *Cena*, BOEUC II 57-59.

30. Ivi, p. 59.

troducts, de matière, forme et privation, fussent en crédit, d'autres principes contentaient la raison humaine, comme ceux-ci nous contentent à cette heure». ³¹ Pero con una diferencia decisiva: Bruno toma partido por una de las dos filosofías que se suceden mientras que Montaigne se limita a constatar el cambio en términos aparentemente neutrales.

A continuación, en una suerte de jugada dialéctica, Teófilo presenta el testimonio del propio Aristóteles – «il vostro Aristotele», el campeón adversario – en favor de la eterna repetición de todas las cosas: «Poniamo dunque da canto la ragione de l'antico e novo, atteso che non è cosa nova, che non possa esser vecchia; e non è cosa vecchia, che non sii stata nova: come ben notò il vostro Aristotele». ³² Así pues, Bruno alega una sentencia aristotélica favorable a la permutación eterna de todas las cosas muy próxima a la que hemos encontrado antes en Montaigne y cuya fuente última no puede ser otra que la antes aducida para aquélla. ³³ A mi juicio, la hipótesis de un vínculo entre los dos textos se vuelve ya casi ineludible. ³⁴

Ahora bien, tras una interrupción de Frulla, otro participante en el diálogo, Teófilo compendia la concepción de Aristóteles al respecto con estos términos: «Notò, dico, il vostro Aristotele che come è la vicissitudine de l'altre cose, cossì non meno de le opinioni et effetti diversi». ³⁵ Regresemos ahora a los *Ensayos*, concretamente a la edición de 1582 – y sólo a ésta –. Tras mencionar a Aristóteles y a Platón, Montaigne examina la posibilidad de que el funcionamiento general de la naturaleza arrastre consigo opiniones y creencias:

Si nature enserre dans les termes de son progrès ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les créances, les jugements et opinions des hommes, si elles ont leur

31. *Essais*, II, 12, 383-384 (570).

32. *Cena*, BOEUC II 59.

33. En su nota al pasaje G. Aquilecchia remite, en efecto, a *Meteorologica*, I, 3, 339 b 27-29 y a *De caelo*, I, 3, 270 b 19 (BOEUC II 345, nota 73). Sin embargo, es preciso destacar que el pasaje bruniano está más cerca de la frase de Montaigne que de los dos fragmentos aristotélicos.

34. Cfr. E. MACPHAIL, *In the Wake of Solon: Memory and Modernity in the Essays of Montaigne* («Modern Language Notes» 113, 1998, pp. 881-896 [p. 887]), que señala la notoria coincidencia, aunque no el vínculo directo, entre ambos pasajes: «This relativization of old and new, accompanied by an appeal to Aristotle's authority [en el texto de Bruno], has many affinities with Montaigne's argument in 'L'Apologie de Raymond Sebond', which also invokes Aristotle's theory of the eternal return of opinion».

35. *Cena*, BOEUC II 63. Aquilecchia (BOEUC II 345, nota 77) remite en esta ocasión a un célebre pasaje del libro XII de la *Metafísica* («... Verosíblemente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias tuyas [de los primitivos] se han conservado hasta ahora como reliquias», *Meta-physics*, XII, 8, 1074 b, 10-12, trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994), así como, menos convincentemente, a *Analytica Posteriora*, I, 33, 89 a 5, donde sólo se señala la inestabilidad de la opinión.

révolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choux; si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons-nous attribuant?³⁶

La conclusión extraída por Montaigne de esta concepción naturalista y cíclica, como antes de la idea de la caducidad de todas las teorías, tiene un cariz relativista: cualquier pretensión dogmática queda desacreditada. Es evidente que Bruno, empeñado en la «renovación de la antigua filosofía»,³⁷ no comparte tal actitud. Pero ahora nos interesa más destacar que estas líneas – insertas en 1582 y que sólo en esta edición se leen inmediatamente después de la referencia a Aristóteles y Platón (el pasaje es desplazado, ya en 1588 y aún más después, por las digresiones intercaladas) – son irrefutablemente próximas a las que escribe Bruno.

Permítaseme resaltar el paralelo entre los pasajes de ambos autores. Es a mi juicio bastante claro que Bruno tuvo ante los ojos o en la memoria el texto de los *Ensayos* de 1582: «comme toutes autres choses, aussi les créances, les jugemens et opinions des hommes, si elles ont leur révolution»; «come è la vicissitudine de l'altre cose, cossi non meno de le opinioni et effetti diversi».

II. Así pues, parece difícilmente discutible que, en estas páginas del primer diálogo de *La cena*, Bruno se vale de los *Ensayos* e integra algunos de sus pasajes en su propio discurso.³⁸ Pero cabe preguntarse si se limita a usarlos como arsenal de ideas o si los toma asimismo como objeto directo de su interés. A mi juicio, no puede descartarse que el Nolano, poco después de su célebre autoelogio, piense precisamente en Montaigne cuando hace referencia a cierto género de espíritus, distintos de los seguidores aristotélicos, que por una extraña prevención son reluctantes ante sus ideas, al contrario que aquellos «felici e ben nati ingegni» cuyo asentimiento y estimación dice ganar siempre: «Sono alcuni altri che per qualche credula pazzia, temendo che per vedere non se guastino, vogliono ostinatamente perseverare ne le tenebre di quello ch'hanno una volta malamente appreso».³⁹ Es verosímil que este pasaje constituya un ajuste de cuentas con el planteamiento de fondo de quien, por lo demás, le proporciona ciertas pautas y materiales útiles para otros propósitos. No pa-

36. *Essais*, II, 12, 391 (575).

37. *Cena*, BOEUC II 63.

38. Que se trata de una manera habitual de proceder en Bruno lo demuestra el caso de las abundantes citas tácitas de Séneca integradas, con mayor o menor grado de adaptación, en *De gli eroici furori*, analizado por M. A. Granada en «*Quel che viviamo è un punto...*». Nota sobre el uso de Séneca por Giordano Bruno en *De gli eroici furori*, Apéndice II en IDEM, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, Barcelona, Herder, en prensa.

39. BOEUC II 55.

rece descabellado, en efecto, poner estas líneas al lado de lo que Montaigne escribe justo antes de aludir a Copérnico. El escritor perigordino expone ahí su determinación de mantenerse fiel a las creencias aceptadas tradicionalmente como reacción a su extrema credulidad – la palabra no aparece, pero casi se impone – y a su tendencia a cambiar fácilmente de opiniones, a su incapacidad, en suma, para elegir cuál es la mejor concepción:

Or, de la connaissance de cette mienne volubilité et imperfection, j'ai par accident engendré en moi quelque constance et fermeté d'opinions, et n'ai guère altéré les miennes premières et naturelles. Car, quelque apparence qu'il y ait en la nouvelleté, je ne change pas aisément, de peur que j'ai de perdre au change. Et, puisque je ne suis pas capable de choisir, je prends le choix d'autrui, et me tiens en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me saurais garder de rouler sans cesse.⁴⁰

Me parece probable que la cláusula de Bruno, «temendo che per vedere non se guastino», responda a la frase montañiana «de peur que j'ay de perdre au change». En cuanto a la «credula pazzia», podría aplicarse a quien reconoce acto seguido que «les écrits des anciens, je dis les bons écrits, pleins et solides, me tentent et remuent quasi où ils veulent: celui que j'ois me semble toujours le plus roide; je les trouve avoir raison chacun à son tour, quoiqu'ils se contrarient».⁴¹ Cuando el Nolano se refiere a quienes «vogliono ostinatamente perseverare ne le tenebre di quello ch'hanno una volta malamente appreso» acaso piensa, pues, en el autor de los *Ensayos*, que en 1582 – es decir, en la edición que pensamos que conoció Bruno –, inserta inmediatamente antes de las líneas que acabamos de citar una profesión de fe que al Nolano no le podía dejar de parecer muy significativa: «Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes créances de notre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que notre siècle a produites».⁴² Pero, por otra parte, su propia «volubilidad e imperfección» no es el único argumento aducido por Montaigne para recomendar desconfianza ante las novedades doctrinales. Un poco más adelante, hecha ya la referencia a Copérnico, el razonamiento pasa imperceptiblemente de la propia debilidad a la del «vulgo». En su caso, dada la «blandura y falta de resistencia» de su alma, el problema, dice el perigordino, se agudiza:

Quand on me presse d'un nouvel argument, c'est à moi à estimer, que ce à quoi je ne puis satisfaire, un autre y satisfera: car de croire toutes les apparences desquelles

40. *Essais*, II, 12, 382 (569).

41. *Ivi*, II, 12, 382 (569-570).

42. *Ivi*, II, 12, 382 (569).

nous ne pouvons nous défaire, c'est une grande simplesse. Il en adviendrait par là que tout le vulgaire et le commun auraient leur creance contournable comme une girouette: car leur âme, étant molle et sans résistance, serait forcée de recevoir sans cesse autres et autres impressions, la dernière effaçant toujours la trace de la précédente. Celuy qui se trouve faible, il doit répondre, suivant la pratique, qu'il en parlera à son conseil, ou s'en rapporter aux plus sages, desquels il a reçu son apprentissage.⁴³

Por supuesto, la preocupación por la actitud del vulgo no está ausente del primer diálogo de *La cena*. Tras concluir Teófilo que «in fatto tutti gli orbi non vagliono per uno che vede, e tutti i stolti non possono servire per un savio», Prudencio le contesta evocando el riesgo que comporta apartarse el juicio del pueblo.⁴⁴ La réplica puesta en boca del portavoz de Bruno se funda en la estricta distinción entre dos ámbitos, el de la convivencia civil y el de la investigación teórica. Bastará citar su inicio: «Questo è prudentissimamente detto in proposito del convitto e regimento comone, e prattica de la civile conversazione: ma non già in propòsito de la cognizione de la verità, e regola di contemplazione...».⁴⁵

Montaigne, por el contrario, parece encontrar igual peligro en innovaciones científicas y en novedades religiosas. Tal vez porque, como advierte la reflexión atribuida a Pierre Bunel que hallamos al inicio de la *Apologie*, a su juicio la puesta en duda de algunas creencias acaba por acarrear la entera ruina de la ideología establecida y, por tanto, la disolución de la sociedad. Estamos, a mi entender, ante un punto ciertamente crucial: mientras que el perigordino, en esta página, no parece establecer diferencia alguna entre su propia actitud y la que sería conveniente para la mayoría de la sociedad, ni distinguir entre la búsqueda de la verdad y el aseguramiento del orden social, sabemos que para Bruno ambas distinciones tienen un valor decisivo.

43. Ivi, II, 12, 384 (570-571). Posteriormente a 1588 Montaigne realiza una significativa adición a este pasaje. Tras «Il en adviendrait par là que tout le vulgaire», añade: «et nous sommes tous du vulgaire». Ahora bien, se trata de una frase tomada del cap. 18 de *El príncipe* de Maquiavelo, que Montaigne había ya utilizado, hasta 1588, en la primera y muy significativa página de la *Apologie*: «car le vulgaire (et tout le monde est quasi de ce genre) n'ayant pas dequoi juger...» (Ivi, II, 12, 170; 439).

44. *Cena*, BOEUC II 53. Prudencio aduce unos disticos de Catón que concluyen: «Iudicium populi nunquam contempseris unus, / ne nulli placeas dum vis contemnere multos».

45. *Ibidem*. Remito a varios trabajos de M. A. Granada en torno al averroísmo bruniano: *El averroísmo en Europa y el averroísmo de Giordano Bruno*; *Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo*; *Bruno, la Biblia y la religión: las aguas sobre el firmamento y la unión con Dios*, recogidos en M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002. Vd. también IDEM, «Essere spogliato dall'umana perfezione e giustizia». Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno, «Bruniana & Campanelliana», V (1999), pp. 305-331.

III. En la parte final del primer diálogo de *La cena*, Bruno pasa a referirse al problema de la educación y la iniciación filosófica.⁴⁶ El Nolano defiende una posición, como veremos, muy diferente a la de Montaigne, y la defiende en nombre de «l'uso de scuola pitagorica e nostra» y en contraposición a «altra consuetudine [que] hanno gli Efettici e Pirroni: i quali facendo professione che cosa alcuna non si possa sapere, sempre vanno dimandando e cercando, per non ritrovar giamai».⁴⁷ Según el Nolano, una vez el filósofo se ha asegurado de tener ante él «ingegni capaci et abili», les ha de exigir silencio y ha de rechazar sus preguntas u objeciones en tanto no se haya completado la exposición de la doctrina:

Questi (secondo l'uso de la scuola pitagorica e nostra) non voglio ch'abbino facultà di esercitar atti de interrogatore o disputante, prima ch'abbino udito tutto il corso de la filosofia: per che all'ora se la dottrina è perfetta in sé, e da quelli è stata perfettamente intesa, purga tutti i dubbii, e toglie via tutte le contradizioni... Non è possibile saper, circa una arte o scienza, dubitar et interrogar a proposito, e co gli ordini che si convengono, se non ha udito prima.⁴⁸

La ciencia, continúa Bruno, reposa sobre unos principios; es preciso respetar el orden de las razones. El alumno ha de callar y tener confianza, ha de dejarse llevar por el maestro:

Però dove la dottrina va per i suoi gradi, procedendo da posti e confirmati principii e fondamenti a l'edificio e perfezzione de cose che per quella si possono ritrovare, l'auditor deve essere taciturno, e prima d'aver tutto udito et inteso, credere che con il progresso de la dottrina cessaranno tutte difficultadi.⁴⁹

Naturalmente, la referencia a la «altra consuetudine», la correspondiente a «eféticos y pirrónicos», sugiere que Bruno tiene aquí tal vez presente a Montaigne.⁵⁰ En efecto, la posición que manifiesta el autor de los *Ensayos* en una página de la *Apologie*, poco después por cierto de una de sus escasas referencias a los objetores racionalistas de Sibiuda a los que dice enfrentarse,⁵¹ constituye el contrapunto casi exacto del planteamiento de Bruno. Al extremo que pareciera que el Nolano ha escrito su página en contraposición expresa a las palabras de Montaigne. El perigordino se implica en una invectiva contra el principio de autoridad, que hace de

46. M. A. GRANADA, *Introducción a La cena de las cenizas*, Madrid, Alianza, 1987, p. 31.

47. *Cena*, BOEUC II 65-67. Bruno se extiende sobre el funcionamiento de la escuela pitagórica en *Cabala*, BOEUC VI 155-157 (cfr. AULO GELIO, *Noches áticas*, I, 9).

48. *Cena*, BOEUC II 65.

49. Ivi, p. 67.

50. *Ibidem*.

51. «Ces gens ici, qui trouvent les raisons de Sebon trop faibles, qui n'ignorent rien, qui gouvernent le monde, qui savent tout, ... n'ont-ils pas quelquefois sondé parmi leurs livres les difficultés qui se présentent à connaître leur être propre?» (*Essais*, II, 12, 330-331; 538).

Galeno o de Aristóteles, «le Dieu de la science scolastique»,⁵² no autores discutibles sino referencias quasi religiosas:

... La plupart des opinions des hommes sont reçues à la suite des créances anciennes, par autorité et à crédit, comme si c'était religion et loi. On reçoit, comme un jargon, ce qui en est communément tenu; on reçoit cette vérité, avec tout son bâtiment et attelage d'arguments et de preuves, comme un corps ferme et solide qu'on n'ébranle plus, qu'on ne juge plus.⁵³

El autor de los *Ensayos* se lamenta de la falta de examen y de debate con que se asumen los conocimientos transmitidos:

Ce qui fait qu'on ne doute de guère de choses, c'est que les communes opinions on ne les essaye jamais: on n'en sonde point le pied, où gît la faute et la faiblesse; on ne débat que sur les branches; on ne demande pas si cela est vrai, mais s'il a été ainsi ou ainsi entendu. On ne demande pas si Galien a rien dit qui vaille, mais s'il a dit ainsi ou autrement.⁵⁴

On n'y débat rien por le mettre en doute, mais pour défendre Aristote des objections étrangères: son autorité c'est le but au-delà duquel il n'est pas permis de s'enquérir.⁵⁵

«Nuestros maestros», continúa Montaigne, levantan sus edificios teóricos y arrastran nuestro acuerdo sólo porque previamente nos han hecho admitir unos determinados presupuestos. Aceptados los fundamentos (en palabras de Bruno, «*posti e confirmati principii e fundamenti*»), el «edificio» (la misma palabra usada por Bruno) se completa fácilmente:

Il est bien aisé, sur des fondements avoués, de bâtir ce qu'on veut, car selon la loi et ordonnance de ce commencement, le reste des pièces du bâtiment se conduit aisément, sans se démentir. Par cette voie nous trouvons notre raison bien fondée, et discourons à boule vue: car nos maîtres préoccupent et gagnent avant main autant de lieu en notre créance qu'il leur en faut pour conclure après ce qu'ils veulent, à la mode des Géomètres par leurs demandes avouées: le consentement et approbation que nous leur prêtons leur donnant de quoi nous traîner à gauche et à dextre, et nous pirouetter à leur volonté. Quiconque est cru de ses présuppositions, il est notre maître et notre Dieu: il prendra le plant de ses fondements si ample et si aisé, que par iceux il nous pourra monter, s'il veut, jusques aux nues.⁵⁶

A continuación Montaigne atribuye el procedimiento que rechaza a Pitágoras («En cette pratique et négociation de science, nous avons pris pour argent comptant le mot de Pythagoras, que chaque expert doit être cru

52. Ivi, II, 12, 332 (539).

53. Ivi, II, 12, 331 (539).

54. Ivi, II, 12, 332 (539).

55. Ivi, II, 12, 333 (540).

56. *Ibidem*.

en son art»)⁵⁷ y se lamenta de la tendencia a rechazar el debate en nombre de la célebre máxima (aristotélica) que «il ne faut pas débattre contre ceux qui nient les principes».⁵⁸ La conclusión del autor de los *Ensayos* cobra un cariz radicalmente antirracionalista: «Or n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a révélés: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée».⁵⁹

En suma, parece que Bruno se reconoce en el procedimiento de aprendizaje denostado por Montaigne, que éste presenta, irónicamente, como el habitual en las escuelas de su tiempo: «Vraiment c'était bien raison que cette bride et contrainte de la liberté de nos jugements, et cette tyrannie de nos créances, s'étendit jusques aux écoles et aux arts».⁶⁰ En el diálogo bruniano surge, inmediatamente después de la página que hemos examinado, la cuestión de cómo distinguir los verdaderos maestros de «una innumerabil moltitudine di quei che presumeno di sapere e se stimano degni d'essere costantemente udit».⁶¹ En palabras de Smith, interlocutor proclive a aceptar los argumentos brunianos, que es quien plantea la duda:

... ora chi me farà sicuro, che facendo io tanto dispendio di tempo e di fatica, e d'occasione di miglior studi et occupazioni, non mi avvenga quel ch'a la massima parte suole accadere: che in luogo d'aver comprata la dottrina, non m'abbi infettata la mente di perniziose pazzie? Come io che non so nulla potrò conoscere la differenza di dignità et indignità, de la povertà e ricchezza, di que' che si stimano e son stimati savi?⁶²

El único criterio formal para la elección del buen maestro parece ser el de evitar el gusto de la multitud y preferir la singularidad.⁶³ Pero es también interesante observar que la mencionada intervención de Smith introduce otro tema, la influencia de la costumbre, que vuelve a evocar los *Ensayos*. Si bien el Nolano tiene sobre todo presente en este pasaje ciertas páginas importantes de Averroes,⁶⁴ no faltan tampoco los puntos de contacto con el autor perigordino. En efecto, en el capítulo de los *Ensayos*

57. *Ibidem*. En la fuente seguida aquí por Montaigne, el *De incertitudine*, cap. I, de Agrippa, la sentencia es atribuida en realidad a los peripatéticos.

58. *Essais*, II, 12, 334 A (540); cfr. Agrippa, loc. cit.: «Contra negantem principia non esse disputandum».

59. *Essais*, II, 12, 334 A (540).

60. *Ivi*, II, 12, 332 (538).

61. *Cena*, BOEUC II 67.

62. *Ivi*, pp. 67-69.

63. *Ivi*, pp 71-73.

64. M. A. GRANADA, *Bruno, la Biblia y la religión: las aguas sobre el firmamento y la unión con Dios*, en IDEM, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 275-277; cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, II, 3, 995 a 3-6; AVERROES, *In libros Physicorum Aristotelis*, I, com. 60.

titulado *De la coutume et de ne changer aisement une loi reçue* (I, 23), Montaigne da cuenta del enorme poder de la costumbre – «Nous lui voyons forcer tous les coups les règles de nature»⁶⁵ –, alegando, entre otros, el ejemplo del rey Mitridates, que habría llegado a acostumbrarse a tomar veneno: «... ce Roy qui, par son moyen, rengea son estomac à se nourrir de poison». ⁶⁶ La razón, escribe más adelante Montaigne, encuentra gran dificultad para sustraerse a su dominio, que está arraigado en la situación misma que nos encontramos nada más nacer:

Mais le principal effet de sa puissance, c'est de nous saisir et empiéter de telle sorte qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prise, et de rentrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances. De vrai, parce que nous les humons avec le lait de notre naissance, et que le visage du monde se présente en cet état à notre première vue, il semble que nous soyons nés à la condition de suivre ce train. Et les communes imaginations que nous trouvons en crédit autour de nous, et infuses en notre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soient les générales et naturelles.⁶⁷

Bruno parece tener en mente estas líneas cuando escribe primero:

Vedo bene che tutti nascemo ignoranti, credemo facilmente d'essere ignoranti, crescemo e siamo allevati co la disciplina et consuetudine di nostra casa: e non meno noi udiamo biasimare le leggi, gli riti, le fede e gli costumi de nostri adversarii et alieni da noi, che quelli de noi e di cose nostre. Non meno in noi si piantano per forza di certa naturale nutitura le radici del zelo di cose nostre, che in quelli altri molti e diversi de le sue.⁶⁸

Y poco después:

Non sai quanta forza abbia la consuetudine di credere, et esser nodrito da fanciullezza in certe persuasioni, ad impedirne da l'intelligenza de cose manifestissime? Non altrimenti ch'accader suole a quei che sono avezzati a mangiar veleno, la complession de quali al fine non solamente non ne sente oltraggio, ma ancora se l'ha conver-

65. *Essais*, I, 23, 198 (109).

66. Montaigne parece inspirarse a su vez en Étienne de la Boétie, su amigo fraternal, que en *La servitude volontaire* había escrito: «Mais certes la coutume, qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n'a en aucun endroit si grand vertu qu'en cecy, de nous enseigner à servir et, comme l'on dit de Mitridate que se fit ordinaire à boire le poison, pour nous apprendre à avaler et ne trouver point amer le venin de la servitude» (*De la servitude volontaire ou Contr'un*, ed. M. Smith, Genève, Droz, 2001, p. 47).

67. *Essais*, I, 23, 209 (115). Cfr. La Boétie: «Il n'est pas croiable comme le peuple, deslors qu'il est assujetti, tombe si soudain en un tel et si profond oubly de la franchise, qu'il n'est pas possible qu'il se resveille pour la ravoir... C'est cela que les hommes naissans soubz le joug, et puis nourris et eslevés dans le servage, sans regarder plus avant, se contentent de vivre comme ils sont nés, et ne pensans point avoir autre bien ni autre droict que ce qu'ils ont trouvé, ils prennent pour leur naturel l'estat de leur naissance» (*op. cit.*, p. 46).

68. *Cena*, ВОЕУС II 69.

tito in nutrimento naturale: di sorte che l'antidoto istesso gli è divenuto mortifero.⁶⁹

Bruno encuentra, en definitiva, en Montaigne a un autor que en parte le suministra ideas afines a las suyas, materiales útiles para la elaboración de su propio discurso, y en parte, sin duda, es motivo de confrontación teórica. Permítaseme concluir estas páginas con una cuestión abierta: habida cuenta la fuerte presencia de huellas de una lectura de Montaigne en el primer diálogo de *La cena*, resulta pertinente plantearse si el autoelogio de Bruno que se contiene en él constituye tal vez una respuesta, sin duda personal y provocativa, a la «pintura de sí mismo»⁷⁰ que presenta Montaigne en sus *Ensayos*.

69. Ivi, pp. 69-71.

70. *Essais*, I, *Au Lecteur*, 45 (3).

MARIE-DOMINIQUE COUZINET

NOTES SUR LA REPRISE DE LA LOGIQUE SCEPTIQUE PAR MONTAIGNE DANS L'APOLOGIE DE RAYMOND SEBOND

SUMMARY

In the frame of a study of the ancient sources of xvth century scepticism, this brief essay, focussed on Montaigne's resuming of the language and argumentations of Sextus Empiricus' *Outlines of Pyrrhonism* aims to specify the role played by sceptical philosophy in Montaigne's *Essays*. Montaigne is not interested in sceptical philosophy as a project for philosophical life, but uses it in a twofold way: in his *Apologie de Raymond Sebond*, it becomes a polemical instrument and an alternative to rational theology; more generally, it appears as the most adequate formulation of the incapacity of human language to express the truth and of human reason to attain any knowledge without divine help.

★

DANS un passage des *Essais*, Montaigne, reprenant à la lettre la formule par laquelle Sextus Empiricus définit «le principe sur lequel repose au premier chef la sceptique», écrit: «il n'y a de raison qui n'en ait une contraire, dit le plus sage parti des philosophes». ¹ Par «le plus sage parti des philosophes», il entend, parmi les «trois genres» de la philosophie divisés par Sextus, la façon sceptique de philosopher, clairement distinguée de la dogmatique et de l'académique. ² Pour Montaigne, le scepticisme correspond à la fois à une tradition textuelle et à l'élaboration d'une attitude critique par «une réitération des modes argumentatifs» ³ que l'on trouve le plus clairement exposée dans l'Essai II, 12 intitulé l'*Apologie de Raymond Sebond*. Ce travail aura pour but d'examiner la reprise des thèmes et des arguments sceptiques et leur fonction essentiellement dans cet essai, sans s'engager dans une discussion sur la nature du scepticisme de Montaigne qui supposerait d'étudier aussi l'apport de la figure de

1. MONTAIGNE, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1988, II, 15, p. 612. Nous avons modernisé l'orthographe. «Principium autem id Skepticae, quo ea nititur, est praecipue hoc, Omni orationi orationem aequalis ponderis et momenti adversari», *Sexti philosophi Pyrrhonianum Ὑποτυπώσεων libri III, quibus in tres philosophiae partes severissime inquiritur, libri magno ingenii acumine scripti, variaque doctrina referti: Graece nunquam, latine nunc primum editis, interprete Henrico Stephano*, excudebat idem Henricus Stephanus, illustris viri Muldrici Fuggeri typographus, 1562, I, 6, p. 12.

2. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 502; SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 6, pp. 10-12; I, 27, p. 53.

3. J'emprunte cette distinction à EMMANUEL NAYA, *Le Phénomène pyrrhonien: lire le scepticisme au xvie siècle*, thèse de doctorat nouveau régime sous la direction de Francis Goyet, Université de Grenoble, 2000.

Socrate et celle de la Nouvelle Académie, ainsi que les sources intermédiaires.⁴

Dans *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Pierre Villey recense «25 à 50 emprunts» aux *Hypotyposes pyrrhoniennes* «en 1580, 10 inscriptions sur les parois de la "librairie"». ⁵ «Au début de l'année 1576... Montaigne fit frapper à son effigie une médaille pyrrhonienne». ⁶ Villey note que Montaigne ne fait «aucun emprunt au *Contra Mathematicos*», ce qui conduit à penser qu'il «a possédé plutôt l'édition de 1562», où ne figurait pas le *Contra Mathematicos* et pas non plus le texte grec. ⁷ Le fait que les sentences inscrites sur les travées de sa librairie soient en grec ne contredit pas cette hypothèse, puisque dans sa traduction Henri Estienne cite les expressions grecques reprises par Montaigne. Villey se bornant aux emprunt textuels de Montaigne à Sextus, il conclut que «tous les emprunts à Sextus, à peu de chose près, sont concentrés dans l'*Apologie* de 1580». ⁸ En sa qualité de «δύναμις ἀντιθητική» (faculté de mettre face à face), la sceptique a certainement son lieu naturel dans l'*Apologie* de Raymond Sebond, où Montaigne, à l'occasion d'une apologie paradoxale du *Livre des créatures*, définit la voie sceptique et argumente contre le dogmatisme. Mais avant d'examiner l'*Apologie*, nous nous pencherons sur les sentences de sa librairie tirées des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, ⁹ qui en dres-

4. Sur le scepticisme à la Renaissance, voir la thèse d'EMMANUEL NAYA, *op. cit.*, et la bibliographie à laquelle il renvoie. On signalera : D. C. ALLEN, *Doubt's Boundless Sea: Skepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins UP-Oxford UP, 1964 ; R. H. POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza (The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza)*, 1979), trad. Ch. Hivet, Paris, PUF, 1995 ; L. FLORIDI, *The diffusion of Sextus's Empiricus works in the Renaissance*, «Journal of the History of Ideas», janvier-mars (1995), pp. 63-85 ; F. BRAHAM, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997 ; IDEM, *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001 ; S. GIOCANTI, *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer: trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, 2001 ; G. CAO, *Michel de Montaigne e lo scetticismo cinquecentesco*, in *La filosofia del Rinascimento. Figure e problemi*, a cura di G. Ernst, Roma, Carocci, 2003, pp. 143-158.

5. P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, t. I : *Les sources et la chronologie des Essais*, Paris, Hachette, 1908, p. 246.

6. «... Cette fantaisie est plus sûrement conçue par interrogation: Que sais-je? comme je la porte à la devise d'une balance», MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 527.

7. Pour Pierre Villey (*op. cit.*, p. 318) comme pour Jean Grenier (*Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Aubier, 1948, *Introduction*, pp. 25-26), Montaigne a lu l'édition latine des *Hypotyposes* publiée par Henri Estienne en 1562 et non l'édition grecque-latine donnée par Hervet en 1562 qui comprend l'*Adversus mathematicos*, car il ne fait aucun emprunt à ce dernier ouvrage. D'après E. Naya (*op. cit.*, p. 443), on peut néanmoins se demander s'il n'a pas connu l'*Examen vanitatis et doctrinarum gentium* de Gian Francesco Pico della Mirandola, dont les treize premiers livres sont un centon des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* et de l'*Adversus Mathematicos*. Ce qui est sûr est qu'il utilise Corneille Agrippa de Nettesheim, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (1526).

8. VILLEY, *op. cit.*, p. 218.

9. In MONTAIGNE, *op. cit.*, t. I, pp. LXVII-LXXII.

sent une sorte de résumé en reprenant les façons de parler propres à exprimer les modes de suspension de l'assentiment, toutes «révélatrices du caractère sceptique de l'affection et de la passion qui nous affectent».¹⁰

La première («Οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει ἢ ἐκείνως ἢ οὐδ' αὐτῶς»: «cela n'est pas plutôt de cette manière que de cette autre, ou que d'aucune des deux») est une forme développée de l'expression sceptique «Οὐ μᾶλλον», «pas plus»,¹¹ qui exprime la disposition de l'esprit à ne pas pouvoir donner son assentiment, la forme de l'expression (affirmative, négative ou interrogative) étant indifférente et elle-même soumise à l'incertitude, dans la mesure où elle n'indique que ce qui nous apparaît.¹² C'est aussi le cas de «Ἐνδέχεται καὶ οὐκ ἐνδέχεται» «cela peut être et n'être pas», forme développée d'expressions plus elliptiques pour indiquer la «non-assertion»¹³ (*aphasia*), ou «une affection qui nous fait dire que nous ne pouvons ni poser ni supprimer quelque chose».¹⁴

La sentence suivante: «Παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται», «à tout argument s'oppose un argument égal», est le principe le plus important de la philosophie sceptique. Autrement dit, c'est la réponse spécifique de celle-ci à l'espoir d'obtenir l'absence de troubles, que l'on croyait pouvoir atteindre par la recherche du vrai et du faux dans les choses.¹⁵ L'opposition entre les «raisons» désigne, au-delà du syllogisme au sens strict, toute forme de raisonnement qui «prouve quelque chose dogmatiquement, c'est-à-dire à propos de quelque chose d'incertain», et l'égalité porte sur «la conviction et l'absence de conviction». De sorte que «l'énoncé n'est pas dogmatique, mais signifie une passion humaine qui apparaît à celui qui l'éprouve».¹⁶ Les autres expressions reprises dans les sentences

10. «... voces quasdam skepticae affectionis et passionis nostrae indices pronuntiamus», *SEXTUS EMPIRICUS, op. cit.*, I, 18, p. 48.

11. «Sic cum dicimus Non magis: perinde id valet ac si diceremus, Non magis hoc quam illud, sursum aut deorsum», *ibidem*, I, 19, p. 49.

12. *Ibidem*, pp. 49-50.

13. J'emprunte cette traduction à Pierre Pellegrin (*SEXTUS EMPIRICUS, Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaire par Pierre Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 159). «De vocibus, Fortasse, Licet, Fieri posse... Has autem voces, aphasiae esse indices, manifestum esse arbitror. nam qui dicit Fortasse est, perinde est ac si poneret etiam alterum quod ipsi repugnare videtur, videlicet Fortasse non esse: quia non affirmat hoc esse. Eadem est et in caeteris ratio», *ibidem*, I, 21, pp. 50-51.

14. «adeo aphasia sit affectio nostra per quam nos nec ponere quicquam nec tollere dicimus», *ibidem*, I, 20, p. 50.

15. «De principiis Skepticae. Principium autem Skepticae, id quidem quod ex causa est, dicimus esse spem assequendae vacuitatis a perturbatione... Principium autem id Skepticae, quo ea nititur, est praecipue hoc, Omni orationi orationem aequalis ponderis et momenti adversari», *ibidem*, I, 6, pp. 10, 12.

16. «...Quum igitur dico, Omni orationi aequalis opposita est oratio, perinde est ac si dicerem, Omni orationi a me evolutae, quae aliquid dogmatice astruit, mihi opponi videtur alia

expriment toutes la suspension de l'assentiment et le caractère non dogmatique des assertions qui ne désignent qu'une affection éprouvée par le sujet: «Οὐδὲν ὁρίζω»: «je ne détermine rien»,¹⁷ «Οὐ καταλαμβάνω»: «je ne saisis pas» et «Ἀκαταληπτῶ»: «je ne puis comprendre»,¹⁸ «Ἐπέχω»: «je suspends mon assentiment»¹⁹ et «Σκέπτομαι»: «j'examine».

Montaigne revient sur la question dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, au cours du premier exposé qu'il fait de la philosophie de «Pyrrho et autres Sceptiques et Epechistes»:

Leurs façons de parler sont: Je n'établis rien; il n'est non plus ainsi qu'ainsin, ou que ni l'un ni l'autre; je ne le comprends point; les apparences sont égales partout; la loi de parler et pour et contre est pareille. Rien ne semble vrai qui ne puisse sembler faux. Leur mot sacramentel, c'est Ἐπέχω, c'est-à-dire je soutiens, je ne bouge.²⁰

Tout cela pourrait laisser penser que, pour lui, la suspension de l'assentiment et l'absence de troubles qui en est le but sont centrales. L'emploi qu'il fait de ces expressions peut en faire douter. Nous n'en citerons que deux. Reprenant l'expression: «à tout argument s'oppose un argument égal» sous la forme équivalente: «il n'y a raison qui n'en aie une contraire»,²¹ il interprète celle-ci, semble-t-il en dehors de toute référence à la sceptique, dans le sens où «la difficulté donne prix aux choses». ²² Enfin, dans l'important passage qu'il ajoute à la fin de l'Essai I, 21 sur l'histoire, Montaigne reprend l'expression: «il n'est non plus ainsi qu'ainsin» – deux manières d'écrire le mot «ainsi», indifférentes pour le sens du terme, ici reprises à propos de la distinction que fait Plutarque entre la vérité des témoignages, qui ne dépend pas de lui, et la vérité morale qu'il en tire, qui, elle, dépend de lui:

Plutarque nous dirait volontiers de ce qu'il en a fait, que c'est l'ouvrage d'autrui que ses exemples soient en tout et partout véritables; qu'ils soient utiles à la postérité et présentés d'un lustre qui nous éclaire à la vertu, que c'est son ouvrage. Il n'est pas dangereux, comme en une drogue médicinale, en un conte ancien, qu'il soit ainsin ou ainsi.²³

dogmatice aliquid astruens, aequalis ipsi ad fidem obtinendam vel non obtinendam. Adeo ut huiusmodi vocis enuntiatio non sit dogmatica, sed passionis humanae significatio, quae est id quod apparet patienti». *Ibidem*, I, 27, p. 53.

17. *Ibidem*, I, 23, p. 51.

18. *Ibidem*, I, 26, p. 52.

19. «Sumimus autem Ἐπέχω pro eo quod est, Non possum dicere cui ex iis quae proposita sunt, fidem adhibere, cui fidem derogare oporteat: ostendentes videri nobis res ad promerendam vel ad non promerendam fidem aequalem... Dicta est autem ἐποχή, quia ἐπέχεται διάνοιαν, id est cohibetur mens, a ponenda aut a tollenda re aliqua, propter paria in utranque partem eorum de quibus quaeritur momenta», *ibidem*, I, 22, p. 51.

20. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 505.

21. «Sunt autem et qui hanc vocem ita proderant, Omni orationi aequalem orationem opponi, vel oppositam esse», *ibidem*, I, 27, p. 53.

22. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 15, p. 613.

23. *Ibidem*, I, 21, p. 106.

La comparaison entre l'histoire et la médecine fait apparaître la fonction de l'expression: la vérité, la fausseté ou la vraisemblance du récit historique est indifférente, alors que ce n'est pas le cas pour le médicament qui peut guérir ou tuer le malade. De la suspension de l'assentiment, il n'est pas question ici.

L'intérêt de Montaigne pour les «façons de parler des sceptiques», qui naissent de l'exigence de trouver un langage adapté à leur philosophie, viendrait donc moins de l'intérêt pour le but qu'elles poursuivent: l'absence de troubles, et pour le moyen d'y parvenir: la suspension de l'assentiment, que de ce qu'elles mettent en évidence l'incapacité du langage à exprimer la vérité et les troubles qu'il engendre dès lors qu'il se formule sous forme dogmatique. Il le dit dans l'*Apologie de Raymond Sebond*: «Notre parler a ses faiblesses et défauts, comme tout le reste. La plupart des occasions des troubles du monde sont grammairiennes». ²⁴ Le problème est en effet moins celui d'un conflit d'interprétations que de la volonté d'avoir raison de part et d'autre, alors que tout énoncé quel qu'il soit a autant de force que son contraire: «Prenons la clause que la logique même nous présentera pour la plus claire... L'art, la raison, la force de la conclusion de celle-ci sont pareilles à l'autre...». ²⁵ Le fond du problème n'est pas la suspension de l'assentiment: de fait, qu'il s'agisse de soutenir une opinion par des raisons dans le cadre d'un exercice d'école ²⁶ ou d'un choix à faire entre deux perceptions, ²⁷ Montaigne fait sur lui-même l'expérience qu'il est irréalisable. Cela ne met pas en question le bien-fondé de la philosophie sceptique, mais suscite un nouveau paradoxe qui ne fait que la renforcer: «Mais comment se laissent-ils plier à la vraisemblance, s'ils ne connaissent le vrai? Comment connaissent-ils la semblance de ce de quoi ils ne connaissent pas l'essence?». ²⁸ En définitive, ce sur quoi porte l'assentiment reste du vraisemblable, du fait de sa nature soumis aux fluctuations multiples, internes et externes, auxquelles est soumis le sujet. Même si la suspension de l'assentiment est irréalisable dans les faits, elle est la seule attitude qui rende compte de notre situation vis-à-vis de la vérité. Tout assentiment est donc indû et avec lui, toute proposition dogmatique. Ce que Montaigne retient de la philosophie sceptique, c'est l'impossibilité pour les hommes de connaître autre chose que ce qui les affecte et c'est là la véritable raison de l'adoption d'un langage spécifique qui les fasse échapper à toute déclaration de savoir, fût-elle indirecte, comme c'est le cas des Académiciens:

24. *Ibidem*, II, 12, p. 527.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, II, 12, p. 566.

27. *Ibidem*, II, 14, p. 611.

28. *Ibidem*, II, 12, p. 562.

Je vois les philosophes pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception en aucune manière de parler: car il leur faudrait un autre langage. Le notre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies: de façon que quand ils disent: Je doute, on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouer qu'au moins assurent et savent-ils cela, qu'ils doutent.²⁹

Cela détermine, me semble-t-il, deux utilisations: d'une part, la revendication de la part de Montaigne de l'emploi d'un langage strictement humain concernant les choses divines; d'autre part, la reprise directe du langage de la philosophie sceptique à des fins apologétiques.

On trouve la première utilisation dans l'essai *Des prières*, où Montaigne revendique pour lui-même un autre langage: à ceux qui se plaignent «d'aucuns écrits, de ce qu'ils sont purement humains et philosophiques, sans mélange de théologie» et à ceux qui disent «que le dire humain a ses formes plus basses et ne se doit servir de la dignité, majesté, régence du parler divin», Montaigne répond: «Je lui laisse, pour moi, dire *verbis indisciplinatis*, fortune, destinée, accident, heur et malheur, et les Dieux et autres phrases, selon sa mode».³⁰ Ce vocabulaire non-religieux, emprunté à l'antiquité païenne, envisage les choses d'un point de vue exclusivement humain, dans l'ignorance des ordonnances célestes. Dans ce sens, il est non dogmatique et se rapproche de celui des sceptiques, même s'il n'adopte pas ses formes précises:

Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies, et séparément considérées, non comme arrêtées et réglées par l'ordonnance céleste, incapables de doute et d'altercation: matière d'opinion, non matière de foi; ce que je discours selon moi, non ce que je crois selon Dieu, comme les enfants proposent des essais: instruisables, non instruisants; d'une manière laïque, non clérical, mais très religieuse toujours.³¹

On trouve la seconde utilisation dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, où Montaigne déclare prendre la défense du *Livre des créatures* du théologien catalan, un ouvrage de théologie naturelle qu'il a lui-même traduit à la demande de son père. Pour satisfaire à des critiques de Sebond «qui ne veulent souffrir qu'on combatte leur raison que par elle-même»,³² Montaigne utilise le langage sceptique comme «δύναμις ἀντιθητική», en tant qu'il met la raison face à elle-même. André Tournon a montré que cette apologie, qui réfute en tous ses points l'ouvrage qu'elle est censée défendre, est en réalité une apologie paradoxale fondée sur la reprise de la dé-

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*, I, 56, pp. 322-323.

31. *Ibidem*, p. 323.

32. *Ibidem*, II, 12, p. 449.

marche sceptique dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*.³³ Je reprendrai ici ce qu'il dit de la composition de l'*Apologie*, pour y faire apparaître cette utilisation des arguments sceptiques.

L'*Apologie* proprement dite est constituée par la réponse de Montaigne à deux objections clairement indiquées comme telles. Selon la première, «les chrétiens se font tort de vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foi et une inspiration particulière de la grâce divine». ³⁴ Montaigne accorde cette objection dictée par «quelque zèle de piété» et surtout, en parfait accord avec l'idée qu'il reprendra, à la fin de l'*Apologie*, d'une hétérogénéité radicale entre Dieu et les créatures. Mais c'est condamner toute théologie rationnelle. C'est pourquoi il ajoute deux arguments en faveur de Sebond:

La foi venant à teindre et illustrer les arguments de Sebond, elle les rend fermes et solides... Et, quand on les dépouillera de cet ornement et du secours et approbation de la foi, et qu'on les prendra pour fantaisies purement humaines..., ils se trouveront encore lors aussi solides et autant fermes que nuls autres de même condition qu'on leur puisse opposer.³⁵

Autrement dit, seule la foi – et donc une grâce divine –, peut rendre la théologie rationnelle de Sebond convaincante; considérée en elle-même, elle a autant de poids que tout autre argument humain que l'on pourra lui opposer. C'est mettre en oeuvre le principe le plus important de la sceptique qui va présider à la suite du discours («Je me suis, sans y penser, à demi déjà engagé dans la seconde objection à laquelle j'avais proposé de répondre pour Sebond», note Montaigne);³⁶ ce principe est celui qui consiste à mettre face à face les raisons. Mais au lieu de conclure qu'elles ont autant de poids les unes que les autres, on en arrive à les mettre toutes en suspend, au même titre que le raisonnement qui a présidé à leur confrontation. En effet, les seconds objecteurs sont plus dangereux et malicieux, parce qu'en critiquant la faiblesse des arguments de Sebond, ils soumettent la religion à la dispute, avec le risque de conduire à l'athéisme:³⁷

Aucuns disent que ses arguments sont faibles et ineptes à vérifier ce qu'il veut, et entreprennent de les choquer aisément. Il faut secouer ceux-ci un peu rudement, car ils sont plus dangereux et plus malicieux que les premiers.³⁸

33. A. Tournon, *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon, Presses de l'Université de Lyon, 1983 (nouvelle édition Paris, Champion, 2000).

34. MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 12, p. 440.

35. *Ibidem*, pp. 447-448.

36. *Ibidem*, p. 448.

37. Le problème est formulé par Bodin dans *Les Six livres de la République*, l. IV, 7 et dans le *Colloquium heptaploeres*, l. IV.

38. MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 12, p. 448.

Il faut donc les réfuter. Par quels moyens?

Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie et qui me semble le plus propre, [dit Montaigne], c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté... leur arracher des poings les chétives armes de leur raison... Voyons donc si l'homme a en sa puissance d'autres raisons plus fortes que celles de Sebond, voire s'il est en lui d'arriver à aucune certitude par argument et par discours.³⁹

La déclaration de Montaigne à la fin de sa réponse à la seconde objection permet de préciser ce qu'il entend exactement par là: s'adressant à une mystérieuse interlocutrice, il lui abandonne le soin de défendre Sebond par «la forme ordinaire d'argumenter», pour définir sa propre démarche comme une médecine radicale qui élimine à la fois la maladie et le remède:

Vous, pour qui j'ai pris la peine d'étendre un si long corps contre ma coutume, ne refusez point de maintenir Sebond par la forme ordinaire d'argumenter de quoi vous êtes tous les jours instruite, et exercerez en cela votre esprit et votre étude: car ce dernier tour d'escrime ici, il ne le faut employer que comme un extrême remède. C'est un coup désespéré, auquel il faut abandonner vos armes pour faire perdre à votre adversaire les siennes, et un tour secret, duquel il se faut servir rarement et réservement. C'est une grande témérité de vous perdre vous-même pour perdre un autre.⁴⁰

Dans cette médecine radicale, où le combat contre la maladie prend des allures de duel, on reconnaît le retournement (περιτροπή) par lequel, comme la purge qui s'élimine avec ce qu'elle devait éliminer, toute affirmation éliminant celle à laquelle elle s'oppose s'élimine elle-même. Montaigne le rappelle dans sa description de la philosophie sceptique⁴¹ et on le trouve formulée chez Diogène Laërce dans les *Vitae philosophorum* et chez Sextus Empiricus dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*:

Il peut arriver aussi que, comme les médicaments purgatifs s'expulsent eux-mêmes avec les matières qui séjournent dans le corps, de même ces discours (*orationes*) s'excluent eux-mêmes, en même temps que ceux que l'on appelle démonstratifs.⁴²

C'est donc bien cet extrême remède contre le dogmatisme que Montaigne utilise pour humilier d'abord l'homme en le comparant aux animaux, et ensuite la raison, par laquelle il se croit supérieur aux autres créatures,

39. *Ibidem*, pp. 448, 449.

40. *Ibidem*, p. 558.

41. *Ibidem*, p. 527.

42. «Praeterea fieri potest ut quemadmodum purgativa medicamenta seipsa expellunt una cum materiis in corpore consistentibus, sic etiam orationes istae una cum illis quae dicuntur esse demonstrativae, seipsas excludant», SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, II, 13, p. 171. Voir DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, IX, 76.

confondant Sebond autant que ses objecteurs par une même critique qui s'élimine à son tour elle-même, ruinant par là toute prétention au savoir. C'est ce qu'il appelle «propos[er l'homme] lui-même à soi et sa raison à sa raison...». Et il conclut: «Il me semble avoir montré combien peu elle s'entend en elle-même. Et qui ne s'entend en soi, en quoi peut-il s'entendre?». ⁴³ On notera seulement la réduction qu'il fait du dogmatisme à un scepticisme tacite ou par les effets, ⁴⁴ réduisant tout dogmatisme à un 'art d'écrire'.

Le *Livre des créatures* de Sebond entendait fonder la croyance dans le créateur et dans l'histoire du salut sur une élévation, par la raison humaine, dans les degrés de la création. L'argumentation de Sebond, reposant tout entière sur l'analogie, le finalisme et l'anthropocentrisme, ne résiste pas un instant à l'entreprise de sape de Montaigne, ne fût-ce que parce qu'elle commence par annihiler l'idée de *scala naturae*. ⁴⁵ Ainsi, comme l'a montré André Tournon, c'est l'adoption par Montaigne de cette voie extrême qu'est la voie sceptique, qui explique «par quelle logique déconcertante un plaidoyer [a pu se transformer en] réquisitoire». ⁴⁶ André Tournon précise encore que «la défense de Sebond, en raison précisément des faiblesses du *Livre des créatures*, était l'occasion idéale pour élaborer une philosophie de l'incertitude, objet principal du chapitre». ⁴⁷ C'est ce que fait Montaigne dans la dernière partie du chapitre, où il propose la voie sceptique comme seule réponse possible à un esprit «curieux et avide», ⁴⁸ incapable de se donner des bornes comme «la forme ordinaire d'argumenter» qu'il recommande à son interlocutrice, ou la philosophie de Théophraste. Du fait même de sa nature qui le porte vers les excès, l'esprit humain est voué à «une irrésolution infinie» qui fait de la philosophie sceptique la plus adéquate à son état, la plus humaine. ⁴⁹

Dans cette hypothèse, on peut mieux préciser la fonction de la philosophie sceptique dans les *Essais*. En prétendant «froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté... leur arracher des poings les chétives armes de leur raison», Montaigne semblait mettre le principe sceptique de l'éga-

43. *Ibidem*, p. 557.

44. *Ibidem*, p. 545; voir p. 511. Et sur Aristote: «c'est par effet un pyrrhonisme sous une forme résolutive», *ibidem*, p. 507.

45. Dans la réponse aux premiers objecteurs, c'est en référence aux textes sapientiaux: «Tout ce qui est sous le ciel, dit le Sage, court une loi et fortune pareille»; «Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés; mais c'est sous le visage d'une même nature», MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 459.

46. TOURNON, *op. cit.*, p. 228.

47. *Ibidem*, p. 244.

48. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 560.

49. *Ibidem*, p. 561.

lité des arguments au service d'un but qui semble être plutôt celui de la Nouvelle Académie, qu'il définit ainsi:

Clitomachus, Carneades et les Académiciens ont désespéré de leur quête, et jugé que la vérité ne se pouvait concevoir par nos moyens. La fin de ceux-ci, c'est la faiblesse et humaine ignorance.⁵⁰

Or il connaît très bien la sceptique dont il définit ainsi la façon d'argumenter:

Car ils débattent de bien molle façon. Ils ne craignent point la revanche de leur dispute... Ils ne mettent en avant leurs propositions que pour combattre celles qu'ils pensent que nous ayons en notre créance. [...] Et par cette extrémité de doute qui se secoue soi-même, ils se séparent et se divisent de plusieurs opinions, de celles mêmes qui ont maintenu en plusieurs façons le doute et l'ignorance.⁵¹

Mais ce qui était une fin pour les philosophes académiques n'est plus ici qu'un 'moyen', au service d'une apologie, ordonné, semble-t-il, à une fin supérieure, attribuée à la philosophie sceptique, qui est de constituer une préparation à l'intervention de la grâce divine, seule à même d'élever l'homme «au-dessus de l'humanité» par la «divine et miraculeuse métamorphose»,⁵² sur laquelle se conclut l'*Apologie*. Montaigne conclut en effet son exposé du scepticisme par un jugement très positif et une proposition d'utilisation:

Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de vérisimilitude et d'utilité. Cette-ci présente l'homme nu et vide, reconnaissant sa faiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force étrangère, dégarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soi la divine, anéantissant son jugement pour faire place à la foi; ni mécréant, ni établissant aucun dogme contre les observances communes; humble, obéissant, disciplinable, studieux; ennemi juré d'hérésie, et s'exemptant par conséquent des vaines et irrégulières opinions introduites par les fausses sectes. C'est une carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il lui plaira y graver... Accepte, dit l'Ecclésiaste, en bonne part les choses au visage et au goût qu'elles se présentent à toi, du jour la journée; le demeurant est hors de ta connaissance.⁵³

Dans le domaine du discours strictement humain, la voie sceptique est l'équivalent de l'*Ecclésiaste*, que Montaigne cite en d'autres endroits des *Essais* dans le même sens,⁵⁴ et en particulier dans les sentences de la librai-

50. *Ibidem*, p. 502. Le passage correspondant de Sextus est: «Negantur autem comprehendi posse, Clitomachus, Carneades et caeteri Academici», SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 1, p. 9.

51. *Ibidem*, p. 503.

52. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 604.

53. *Ibidem*, p. 506.

54. Cf. *ibidem*, I, 32, p. 216.

rie.⁵⁵ un discours de la vanité, à prendre ici dans le sens ontologique tout autant que gnoséologique. Il semble donc que la voie sceptique ait représenté, pour Montaigne comme pour Henri Estienne, la meilleure préparation humaine à la manifestation de la divinité. Dans l'épître dédicatoire à sa traduction des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Estienne oppose aux dogmatiques, définis, comme chez Montaigne comme ceux qui ont l'audace de vouloir soumettre Dieu à leurs lois, l'attitude sceptique, tout en protestant d'être lui-même leur partisan :

Au contraire, les Sceptiques, à partir de ces problèmes qu'ils discutaient en philosophes, en soutenant un parti puis l'autre, disaient que la suspension de jugement s'ensuivait, mais qu'eux-mêmes, puisqu'ils se conformaient à l'observation de ces choses qui se rapportent au train commun de la vie, étaient poussés par un instinct naturel à croire qu'il existait un Dieu, par la providence duquel toutes choses étaient gouvernées à lui adresser un culte et à le vénérer.⁵⁶

Mais chez Montaigne, cette utilisation de la philosophie sceptique comme acheminement vers la foi fait encore partie de l'apologie de Sebond : faute de sauver un ouvrage indéfendable du fait de la médiocrité de son argumentation, elle représente une alternative à la théologie rationnelle. Mais en-dehors de l'apologie proprement dite, elle a une fonction plus large et autre. Pour rendre compte de la démarche sceptique, Henri Estienne avait mimé un dialogue sceptique, dans son épître dédicatoire à Henri Memmius ; Montaigne fait des instruments élaborés par la philosophie sceptique les seuls à même de rendre compte de la situation humaine à l'égard de la connaissance : la relativité de toutes choses aux organes de la représentation qui préside aux dix modes de la suspension de l'assentiment, et l'absence de critère de vérité :

Quoi qu'on nous prêche, quoi que nous apprenons, il faudrait toujours se souvenir que c'est l'homme qui donne et l'homme qui reçoit ; c'est une mortelle main qui nous le présente, c'est une mortelle main qui l'accepte. Les choses qui nous viennent du ciel, ont seules droit et autorité de persuasion ; seules, marque de vérité : laquelle aussi ne voyons-nous pas de nos yeux, ni ne la recevons par nos moyens : cette sainte et grande image ne pourrait pas en un si chétif domicile, si Dieu pour cet usage ne le prépare, si Dieu ne le réforme et fortifie par sa grâce et faveur particulière et supernaturelle.⁵⁷

C'est dans ces termes que se développe la dernière partie de l'*Apologie* qui

55. «L'extrémité de la science pour l'homme est de considérer les choses qui arrivent comme bonnes, et pour le reste d'être sans souci» ; «Homme, tu ne sais pas si ceci te convient plus que cela, ou les deux également», *ibidem*, pp. LXVII-LXXII.

56. H. ESTIENNE, *Épître dédicatoire à Henri Memmius*, in SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, p. 6, traduction Jean Grenier, *op. cit.*, p. 23.

57. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 564.

suit la déclaration de Montaigne à sa mystérieuse interlocutrice. Selon André Tournon, il y «constitue en philosophie cohérente» les «présupposés gnoséologiques» qui avaient présidé à son apologie paradoxale de Sebond.⁵⁸ On connaît la lecture que Montaigne propose de l'histoire de l'astronomie, de la médecine et de la cosmographie dans les termes d'une mise en opposition de la raison avec elle-même, chaque découverte contredisant la théorie précédemment admise, et son adoption de l'attitude sceptique en ce qui concerne l'action (suivre les lois de son pays et en l'occurrence, ne pas changer de religion)⁵⁹ comme en ce qui concerne la connaissance. Sur ce dernier point, reprenant des thèmes déjà abordés dans la partie précédente, il étaye son argumentation sur les modes de Sextus. C'est le cas de l'analyse qu'il fait des sens.

Son point de départ est double: «la première considération que j'ai sur le sujet des sens, c'est que je mets en doute que l'homme soit pourvu de tous sens naturels» et «c'est le privilège des sens d'être l'extrême borne de notre apercevance». ⁶⁰ Toute l'argumentation reprend les troisième et quatrième modes de la suspension de l'assentiment (reposant respectivement sur la différence entre les sens et sur les circonstances ou dispositions) et leurs exemples pour se conclure sur l'impossibilité de trouver un critère de vérité:

Or nostre état accommodant les choses à soi et les transformant selon soi, nous ne savons plus quelles sont les choses en vérité: car rien ne vient à nous que falsifié et altéré par nos sens... L'incertitude de nos sens rend incertain tout ce qu'ils produisent... Au demeurant, qui sera propre à juger de ces différences? ... Il nous faudrait un juge exempt de toutes ces qualités — de choix, d'affections, d'âge, de santé et de maladie, de veille et de sommeil — afin que, sans préoccupation de jugement, il jugeât de ces propositions comme à lui indifférentes; et à ce compte, il nous faudrait un juge qui ne fût pas. ⁶¹

Montaigne reprend alors, sous forme résumée, l'argumentation de Sextus en deux endroits des *Hypotyposes pyrrhoniennes*: la fin du quatrième mode de la suspension de l'assentiment et les chapitres 5 et 6 du livre II, où il est question des critères de la vérité. Il traduit «critère» à la suite d'Estienne, par *instrumentum ad judicandum* ou *judicandi instrumentum*, «instrument judiciaire»: ⁶²

58. TOURNON, *op. cit.*, p. 243.

59. MONTAIGNE, *op. cit.*, p. 569; «Nobis monstrat vivere ad patrios ritus et leges et instituta, et ad proprias nobis affectiones», SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 8, p. 13. Cf. *ibidem*, I, 14, pp. 35-36 (cinquième mode de l'assentiment); III, 23-24, pp. 174-188.

60. *Ibidem*, p. 588.

61. *Ibidem*, p. 600.

62. SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 2, pp. 9-10; I, 14, p. 34

Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judiciaire; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument: nous voilà au rouet.⁶³

Comme critère, Montaigne propose les sens qu'il écarte en raison de leur incertitude, puis la raison, qui a besoin pour être établie d'une autre raison: le résultat est une régression à l'infini: on reconnaît le diallèle ou cercle vicieux.⁶⁴ Montaigne conclut: «ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle».⁶⁵ Il retrouve ainsi la critique qu'il avait déjà adressée à l'homme-mesure de Protagoras à la fin de la première partie et qui aboutissait à la «néantise du compas et du compasseur».⁶⁶

On retrouve ici le premier type d'utilisation de la philosophie sceptique, Montaigne reprenant à nouveaux frais la démarche qui consistait à brûler ses vaisseaux, maintenant ordonnée à l'intervention de la grâce divine, puisque l'*Apologie* ne se conclut pas sur l'argumentation sceptique, mais sur une très longue citation de l'opuscule de Plutarque *Sur l'E qui est à Delphes*, qui radicalise la séparation entre l'être et le devenir devenus le créateur et les créatures.

63. *Ibidem*, p. 601; SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 14, pp. 34-35; DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, IX, 94.

64. La suite de l'argumentation qui reprend les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 7 (*op. cit.*, pp. 80-82) a fait l'objet d'une étude de Jean-Paul Dumont (*Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, pp. 41-47), sur la dépendance de ce que Montaigne appelle la fantaisie à l'égard des sens, qui rend impossible de sortir de soi (c'est-à-dire de nos affections et de nos passions) pour «juger par les apparences». Ici encore, on est poussé à la régression à l'infini dans une remontée d'une apparence à l'autre.

65. *Ibidem*.

66. «Vraiment Protagoras nous en contait de belles, faisant l'homme la mesure de toutes choses, qui ne sut jamais seulement la sienne. Si ce n'est lui, sa dignité ne permettra pas qu'autre créature ait cet avantage. Or, lui étant en soi si contraire et l'un jugement en subvertissant l'autre sans cesse, cette favorable proposition n'était qu'une risée qui nous menait à conclure par nécessité la néantise du compas et du compasseur», *ibidem*, p. 557. Sur la distinction entre le scepticisme et le relativisme de Protagoras, cf. SEXTUS EMPIRICUS, *op. cit.*, I, 32, pp. 56-57.

LUIGI GUERRINI

MOMENTI POCO NOTI DEL DIBATTITO INTORNO AL DIALOGO DEI MASSIMI SISTEMI DEL MONDO

SUMMARY

This study proposes to investigate the complicated events surrounding the polemics and attacks which followed the publication of Galileo's *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* in 1632. After a general overview, it analyses with particular attention one of the less well known works written against Galileo's masterpiece: Giovanni Barenghi's *Considerazioni sopra il Dialogo dei due massimi sistemi*, which was published in Pisa at the beginning of 1638. The aim is to provide some orientation on the story of the appearance of this text and on the intellectual and personal profile of the author.

★

DISCUTENDO di un grande classico come il *Dialogo dei Massimi Sistemi del Mondo* di Galileo, si presenta come un fatto essenziale estendere il più possibile il raggio della ricerca storico-critica e mettere in luce le diverse tappe della complessa vicenda della lotta ideologica combattuta a favore e contro la teoria della mobilità della terra negli anni della sua apparizione. Appare senza dubbio necessario raggiungere tutte le testimonianze che possano rendere conto direttamente e indirettamente dei dibattiti suscitati dall'apparizione del capolavoro galileiano. Scorrendo il carteggio dello scienziato pisano in corrispondenza degli anni 1629-1631, del resto, si avverte immediatamente quanto fosse viva fra i discepoli e gli amici dello stesso Galileo l'attesa dell'opera; quanto di città in città circolassero notizie, talvolta incontrollate, sul suo destino editoriale e sui contenuti che avrebbe accolto. Anche gli avversari della teoria copernicana guardavano con emozione a questa vicenda, seguendone attentamente le diverse fasi.

1. GIOVANNI COTTUNIO E L'ATTESA DEL DIALOGO IN BOLOGNA

Dell'esistenza di questo fervore nel bel mezzo delle fila aristoteliche rende, per esempio, un'inequivocabile testimonianza Cesare Marsili in una lettera dell'8 luglio 1631, indirizzata allo stesso autore del *Dialogo*, e scritta proprio nel momento in cui a Bologna era ormai ampiamente noto che l'opera si trovava già pronta e che si stavano sbrigando in tutta celerità le ultime pratiche necessarie alla stampa:

Ho comunicato con quanti mi si sono fatti contro... la deliberazione di Roma di concederli pur al fine la licenza, dopo esser stata tanto dibattuta in Roma, di publi-

care li suoi Dialoghi della cagione del flusso et reflusso del mare, per pensiero di lei cagionato da i motti della terra, e anche al S.r Cottunio medesimo, qual, senza che il publico gli habbia dato questo titolo, si professa eminente di filosofia in cotesto studio, il quale hora stampa *De terrae stabilitate*, col quale alcuni mesi sono conferii le difficoltà che ella haveva in publicarli. Si è molto adolorato, per quanto mi ha parso, in vedere che, contro il decreto, come egli dicie, della Congregazione dell'Indice, V.S. habbi spuntato il poterne, ancorché come per favola e senza determinatione veruna, filosoficamente porgere occasione di credere quello che è contro alla verità cattolica, alla quale né la filosofia o astronomia può veridicamente contradire, essendo impossibile che la verità di una cosa non sia una sola, non pensando che la mobilità del sole scansi il decreto, come io gli ho detto et è stato confermato da cannonisti e teologici.¹

Il filosofo aristotelico Giovanni Cottunio, «veriensis, equitis aureati S. Georgij», si trovava allora a Bologna in procinto di dare alla luce un corpo di *Lectiones* recitate nel corso del 1630 «in amplissima, frequentissimaque Auditorum corona in celeberrima Bononiensi Academia». L'opera nella quale intendeva raccoglierle, affidata alla protezione di Innocenzio Cremona e posta sotto il controllo critico del lettore medico Giorgio Bini, doveva presentarsi nella forma di un commentario al primo libro dei *Meteorologia* di Aristotele. Essa vide la luce nel gennaio del 1632,² precedendo di fatto di un solo mese la stampa del *Dialogo* galileiano. Al suo interno Cottunio si sofferma a lungo a discutere le teorie astronomiche copernicane e kepleriane, dimostrando un'insospettata familiarità con molti trattati di autori moderni.

Le pagine di quest'opera rappresentano una testimonianza poco conosciuta della temperie culturale, per taluni aspetti drammatica, entro la quale venne alla luce il *Dialogo dei Massimi Sistemi del Mondo*, particolarmente infuocata proprio in Bologna, dove l'interesse per la nuova opera del matematico granducale aveva assunto specialissimi caratteri in seguito all'azione di Cesare Marsili e di Bonaventura Cavalieri, discepoli galileiani che ne andavano preparando lo spaccio in diverse direzioni.³

Nelle sue lezioni Cottunio, tentando di contribuire a sciogliere alcune difficoltà che avevano messo in crisi l'astronomia tolemaica e, in genere, l'aristotelismo del suo tempo, dedicava quattro discorsi all'analisi del

1. *Le Opere di Galileo Galilei*. Edizione Nazionale a cura di A. Favaro, Firenze, G. Barbèra, 1890-1909 (d'ora in avanti semplicemente EN), XIV, pp. 282-283.

2. Nonostante che nel ricchissimo frontespizio che la introduce corra la data 1631: *Lectiones Ioannis Cottuni Verensis... in primum Aristotelis librum de meteoris...*, Bononiae, N. Tebaldini, 1631.

3. Su Galileo e Bologna, si vedano gli studi di G. BAFFETTI: *Galileo candidato all'Alma Mater: il "Mathematico fiorentino raccomandato"*, «Il carrobbio» XVI (1990), pp. 55-60; *Il Sidereus nuncius a Bologna*, «Intersezioni», XI (1991), pp. 477-500; *Università e scienza galileiana: tra Bologna e Roma*, «Schede umanistiche», II (1991), pp. 127-158; *Cesare Marsili: un cauto galileiano nell'aristotelismo barocco bolognese*, «Il carrobbio» XVIII (1992), pp. 6-16.

movimento terrestre⁴ e altrettanti allo studio della questione cometaria.⁵ Nel corpo dei primi concedeva notevole spazio all'illustrazione della tesi eliocentrica, storicamente introdotta come un originario prodotto della riflessione pitagorica.⁶ L'eliocentrismo copernicano, in ragione della sua interpretazione marcatamente dualistica delle voci «mundus» e «terra», così come era stata proposta fin dalle prime battute del *De revolutionibus*, era presentato all'uditorio come una dottrina astronomica in grado di sconcertare profondamente la tradizionale e condivisa visione dell'universo.

Lo sguardo critico del professore bolognese, una volta calatosi all'interno dell'opera dell'astronomo polacco non riusciva, però, a cogliere in termini del tutto perspicui la nuova rappresentazione cosmologica, rendendone un'immagine decisamente condizionata da abitudini intellettuali vincolate alle categorie della stessa cosmologia geocentrica.⁷ A parere di Cottunio, all'origine della genesi della posizione eliocentrica – che dopo Copernico aveva attratto anche altri astronomi, dei quali, eccetto quello di Francesco Patrizi, egli affermava di non rammentare i nomi – vi sarebbero state tanto ragioni filosofiche quanto motivazioni strettamente astronomiche. La *lampas solaris*, data la sua funzione rischiaratrice e vitale e la sua intensità energetica, non poteva che essere pensata come collocata nel bel mezzo dell'universo, posizione dalla quale avrebbe superbamente dominato i moti e la vita stessa di tutti gli astri che le ruotavano intorno. Le osservazioni astronomiche dei pianeti allora conosciuti avevano, altresì, dimostrato un movimento rotatorio di questi stessi astri il cui centro immobile di equilibrio appariva proprio il sole. Alcuni dei calcoli dei movimenti planetari si erano, infine, rivelati più esatti e maggiormente

4. Capp. XIII-XVI, pp. 76-97.

5. Capp. XXX-XXXIII, pp. 246-315.

6. «Extitit vetus Pythagoraeorum opinio... qui in medio mundi collocabant ignem: terram autem ad instar alicuius astri, circa illum revolvi circulariter et ita diem ac noctem facere. Porro nomine ignis solem intelligebant, ut Aristarchus Samius, Pythagoricae doctrinae apprimè addictus expressit, dum sol, inquit, in centro mundi immobilis iacet et circa illum planetae, ac terra cum elementis, continuo circunfertur», ivi p. 76.

7. «Hoc dogma [l'eliocentrismo dei pitagorici], quod re magis quam verbis iam obsoleverat, renovavit Nicolaus Copernicus, qui lib. I de Revolutionibus Orbium Caelestium, cap. II Solem itidem in medio mundi collocare ausus est, quod ut aliqua probabilitatis specie decoraret, distinxit nomen mundi, ita ut mundus duo significet. Unum quidem absolute totum universum, complectendo omnia corpora coelestia; alterum solum mundum elementarem infra lunae concavum comprehensum. Mundus priori modo acceptus habet, inquit ille, in medio sui Solem, qui quasi cor residet, unde totius universi vita dimanat. Mundus in altera acceptione, qui etiam magnus orbis appellatur, est a latere prioris mundi, perinde ac aliquis epicyclus. Et in medio huius consistit terra, quae in seipsa motu diurno, spacio viginti quatuor horarum cietur.», ivi, p. 77.

verificabili quando avevano assunto come modello matematico a cui riferirsi la rappresentazione eliocentrica dell'universo, nella quale appunto la terra non veniva più considerata un astro immobile.⁸

Di seguito a queste stesse argomentazioni, Cottunio presentò apertamente la teoria copernicana, non lesinando neppure la ripresa diretta di brevi brani del *De revolutionibus*. Approfondendo ulteriormente i fondamenti della nuova posizione, rese nota la teoria dell'infinità del cielo stellato, «immanis vastitatis finxit», criticando l'eccessiva estensione attribuita all'universo di fronte al ridotto mondo elementare, «instar puncti respectu illius», e censurando le prospettive filosofiche di cui pareva portatrice. Egli fece quindi precedere la serie delle sue considerazioni filosofico-naturali anticopernicane – culminanti nella quattordicesima e quindicesima lezione con la confutazione del terzo capitolo del primo libro del *De revolutionibus* e con l'esposizione delle ragioni a favore dell'immobilità del globo terrestre e acqueo – dall'esposizione di un corpo di argomenti *pro mobilitate terrae*, all'interno del quale rendeva conto dei termini con cui Copernico stesso aveva spiegato i tre movimenti attribuiti alla terra.⁹ Queste argomentazioni si concludevano con una sintetica esposizione del nuovo sistema astronomico.¹⁰

8. «Iam Solem absolute in medio universi debere constitui, probat primo quia in hoc pulcherrimo mundi templo lampas solaris non potuit in alio meliori loco quam in medio collocari, unde totum simul illuminare queat et quasi solio regali circumagentem astrorum familiam gubernare. Deinde, quia alij planetae astronomicis observationibus deprehensi sunt in suo moto circa ipsum Solem circumvolui, tum potissimum, quia iuxta aliam mundi constructionem qua terra supponebatur quiescere in medio et circa terram Sol cum alijs astris circumvolui, plurimi errores in designatione coelestium motuum decursu temporis observati sunt, ita ut non possint amplius coelestes apparentiae iuxta illas salvari. Haec ex Copernico, cui postea quidam alij quasi novitate allecti adhaesere.», *ibidem*.

9. «Horum imaginationis [ancora una volta le idee degli antichi pitagorici] secutus Nicolaus Copernicus, rem coniunctione auxit et inerti telluris ponderi triplicem ascripsit motum. Unum diurnum, a Graecis nucjhermerion dictum, quo universus terrae et aquae globus ab occasu in ortum, spacio vigintiquatuor horarum, circa axem suum circummagatur. Alterum annum, qui circulum signorum zodiaci describat circa solem ab occasu itidem in ortum, *qui in consequentia procurrat inter Venerem et Martem*, ita ut motus annuus, qui proprius solis existimatur, sit terrae. Tertium, qui sit *declinationis motus, annua quoque revolutione, sed in praecedentia, hoc est contra motum centri reflectens*. Ita legere est apud ipsum in libro primo *Revolutionum* cap. 11.», *ivi*, pp. 87-88.

10. «Iam enim scitis praefatum auctorem in medio universi affixisse solem, terram vero cum orbe lunari ad latus, ita ut in huius sententia suprema quidem omnium sit stellarum fixarum sphaera immobilis. Dein primus errantium Saturnus, triginta annis suum circuitum compleat. Post hunc Iupiter duodecennali revolutione mobilis. Postea Mars, qui biennio circuit. Quartus in ordine sit magnus quidam orbis, annuae revolutionis, in cuius centro terra iaceat in circumferentia Luna. Quinto loco Venus, nono mense revolubilis. Sextum locum Mercurius teneat, octuaginta dierum spacio circumcurrens. In medio denique omnium resideat Sol. Sic ille in cap. 10.», *ivi*, p. 88.

Le lunghe lezioni dedicate alla spiegazione dell'apparizione delle comete e delle stelle nuove nell'orbe celeste rappresentano certamente la sezione maggiormente analitica di quest'opera. Lungo il loro corso lo scienziato aristotelico trasse le fila dell'intero dibattito critico fino a quel momento agitato, a partire dalle tre macroscopiche ragioni di dissenso tra i matematici e gli astronomi a proposito della genesi, natura e localizzazione dei fenomeni cometari: «de loco in quo cometae gignuntur, de materia ex qua gignuntur et de cauda sive syrmate eorundem». Fra quanti avevano situato al di sopra del concavo lunare l'apparizione delle comete, egli inserì Tycho Brahe, Cornelius Gemma, Helisaeus Roeslin, Christoph Rothmanus, Willebrord Snellius, Johann Baptist Cysatus e Giovanni Camillo Gloriosi. Tra i peripatetici oppositori di tale teoria, egli citò con particolare encomio Scipione Chiaramonti, definito «vir solide doctus de hoc argumento duplici opere egregie certavit», e, tra coloro che avevano mantenuto un'opinione a suo giudizio «media», pose lo stesso Keplero, il Maestlin («et hodie quidam recentiores»). Allusione, quest'ultima, particolarmente significativa e da porre in relazione a tre altri salienti rinvii presenti nel testo: alla citazione dell'«auctor quidam, qui de cometa anni 1618 in Collegio Romano Societatis Iesu eleganti orationi tunc edisseruit»; a un accenno al *Discorso delle comete* di Mario Guiducci; a una «valida instantia contra Aristotelem» mossa:

... superiori anno Romae, vir incredibili facundia et multijuga doctrina ornatus Ioannes Ciampolus, a secretis et intimus cubicularius Urbani viii Summi Optimique Pontificis et proxime ante Gregorii xv dum in eius aedibus magna doctorum hominum manus convenisset, convenit autem quamsaepissime. Qui etiam accepto accenso cereo et in loco obscuro ad latus cuiusdam speculi applicato, fecit in speculo, nobis spectantibus, apparere integrum cometam cum capite et cauda, longe melius quam praecipiat Ioannes Keplerus de globo illo vitreo, cuius medietatem feriant Solis radij et repercutiantur in parietem.¹¹

Come questi spunti dimostrano inequivocabilmente, il Cottunio seguiva molto da vicino il procedere del dibattito astronomico del suo tempo. A conclusione della sua opera del 1632, egli spiegò agli ascoltatori delle sue lezioni che un'ipotesi non aristotelica sulla «causam effectricem» delle comete, messa solo in parte a punto da Tycho Brahe, era stata compiutamente avanzata da Keplero in alcuni capitoli del *De stella nova in pede Serpentarii... libellus*, apparso a Praga nel 1606. Egli insisté molto intorno alla «opinio Kepleri», presentando al suo pubblico interi brani dello stesso *Libellus*, particolarmente densi di rinvii filosofici e teologici. L'esposizione dei contenuti della scrittura del grande astronomo tedesco, iniziata a

11. Ivi, p. 309.

partire dalla sezione del capitolo diciannovesimo con l'analisi della natura della materia componente i nuovi corpi celesti, era diffusa e puntuale.

Nelle sue pagine, Cottunio si soffermava però dubbioso di fronte alle ragioni kepleriane («Causam autem effectricem constituit facultatem nescio quam aetherei corporis, similem facultati animali viventium seu animantium»), in parte anche incapace di cogliere alcune delle importanti novità contenute nell'opera e, in modo particolare, poco duttile nell'affermare il valore dello sforzo antioccultista nel quale l'autore del *De stella nova* si era impegnato.¹²

Il professore bolognese propose un'interpretazione della teologia astronomica di Keplero tutta centrata sul fluido etereo, su quell'originaria facoltà preesistente ai cieli stessi, grazie alla quale i fenomeni celesti come le comete avevano luogo e si rendevano manifesti. Attingendo direttamente dal capitolo ventiquattresimo del *De stella nova*, egli mise così in evidenza la seguente considerazione kepleriana:

Ut ergo in tellure, in aquis et aere inest huiusmodi facultas, quae dicta opera praestat, sic in tota aetherea substantia insidet quaedam vis ac facultas similis naturali facultati quae est in animalibus. Quae quidem facultas praeest toti corpori coelesti et qua in hoc suo statu retinetur ingens hoc corpus. Quod facit continuatione levissimi cuiusdam caloris. Huic igitur facultati, et ut ipse ait, huic animae datur¹³ hoc officij, ut vel ipsa, dum purgat et depurat corpus suum, proprietate sua essentiali, huiusmodi vapores pingues et impuros cogat et quasi detergat, vel etiam excretos ex globis stellarum, quasi possessionem vacuum occupet: utrolibet vero modo, ex materia inventa vel genita inter fixas stellam immobilem, inter planetas cometam mobilem efficiat, eo instinctu quo hanc terrestrem facultatem inter animalia diffusam animalcula, ut papiliones et similia, fabricari diximus.¹⁴

Per poi subito dopo ridimensionarne il valore, dando rilievo al fatto che essa lasciava irrisolta la ragione essenziale della discriminazione tra la materia cometaria e la materia stellare, non spiegando la causa di quella carenza di «perfectionem et solidam coagmentationem» che Tycho Brahe aveva attribuito ai corpi delle comete dopo aver ammesso che la loro materia non differiva «essentialiter» dalle altre stelle.

2. GIOVANNI BARENGHI E IL DIBATTITO PISANO

Di simili argomenti si discuteva pubblicamente a Bologna nei mesi in cui Galileo lavorava alacremente alla limatura del suo *Dialogo* e mentre per

12. Contrariato soprattutto dalla lettura delle opere di Francesco Patrizi e dalla fatuità dei suoi cosiddetti fuochi siderali: «In praesens vero viam tento, – aveva egli scritto proprio in quel *caput* xix della sua opera del 1606 – qua id quod inter naturalia apparuit, naturalibus etiam requisitis instruum», in *Johannes Kepler Gesammelte Werke*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1993-1998², I, p. 247.

13. Ma la lezione in, *Gesammelte Werke*, I, p. 269 risulta essere *dabimus*.

14. *Lectiones*, cit., p. 287.

tutta l'Italia si diffondevano le notizie sulla sua imminente comparsa. Nell'opera di Cottunio, il matematico granducale, «oculatissimum Galelaeum», veniva nominato soltanto una volta, ma il suo magistero astronomico vibrava ovunque sotteso alle righe, rendendo palpabile il nesso tra la stessa stampa delle *Lectiones* e l'annuncio dell'uscita del *Dialogo*. L'opera dell'aristotelico bolognese rappresenta, si è detto, il prodotto di una tensione generata, in misura non irrilevante, dall'attesa dell'apparizione della grande scrittura galileiana, attesa cresciuta nella strettoia dell'inquietudine e della curiosità per l'annuncio, sempre imminente, di un capolavoro che avrebbe presentato contenuti al tempo stesso scientificamente attendibili e radicalmente dissonanti nei confronti del sapere tradizionale.

Una volta che il prodigio della genialità galileiana apparve davvero alla luce, questa stessa tensione, ormai non più soffocata nei chiariscuri dell'attesa, accese la miccia di un aperto conflitto intellettuale. La lettura del *Dialogo*, suscitò – come si sa – reazioni infiammate non soltanto negli ambienti ecclesiastici, ma anche in quelli accademici, fortemente impregnati di aristotelismo. Guardando soltanto all'Italia, tra il 1632 e il 1633, videro la luce le *Dubitaciones in Dialogum Galilaei Galilaei* di Claude Bérigard,¹⁵ la *Difesa dall'opposizioni dell'autore de' due Massimi Sistemi tolemaico e copernicano* di Scipione Chiaramonti¹⁶ e le *Esercitazioni filosofiche* di Antonio Rocco.¹⁷ A queste opere ne tenne dietro un'altra che gli studiosi di soggetti galileiani non hanno mai letto e approfondito con seria considerazione, sebbene costituisca una testimonianza 'toscana' tutt'altro che irrilevante delle po-

15. *Dubitaciones in Dialogum Galilaei Galilaei lyncei in gymnasio pisano mathematici supraordinarii, auctore Claudio Berigardo in eadem academia philosophiam profitente. Ubi notatur Simplicii vel prevaricatio vel simplicitas, quod nullum efficax superasse peripeteticis argumentum ad Terrae immobilitatem probandam tam facile concesserit. Ad Serenissimum Ferdinandum II magnum Etruriae ducem, Florentiae, ex typografia P. Nesti sub signo Solis, 1632.* Per la bibliografia, si veda più avanti.

16. *Difesa di Scipione Chiaramonti da Cesena al suo Antiticone, o libro delle tre nuove stelle, dall'opposizioni dell'autore de' due Massimi Sistemi tolemaico e copernicano. Nella quale si sostiene che la nuova stella del 72 non fu celeste; si difende Aristotele ne' suoi principali dogmi del cielo; si rifiutano i principii della nuova filosofia, e l'addotto in difesa e prova del sistema copernicano. All'eminentissimo e reverendissimo signor cardinale Francesco Barberini, Firenze, appresso il Landini, 1633.* Per la bibliografia sul Chiaramonti: A. FAVARO, *Oppositori di Galileo. v. Scipione Chiaramonti*, «Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna», s. IV, vol. X (1920), pp. 42-108; G. BENZONI, *Chiaramonti Scipione*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Edizioni dell'Enciclopedia Italiana, 1980, 24, pp. 541-549.

17. *Esercitazioni filosofiche di Antonio Rocco, filosofo peripatetico, le quali versano in considerare le posizioni e obiettoni che si contengono nel Dialogo del sig. Galileo Galilei linceo, contro la dottrina d'Aristotele. Alla Santità di Papa Urbano VIII, Venetia, appresso F. Baba, 1633.* Per notizie sul Rocco, cfr. A. FAVARO, *Gli oppositori di Galileo. I. Antonio Rocco*, «Atti dell'Istituto veneto di scienze lettere ed arti», s. VII, t. III (1892), pp. 615-636.

lemiche che fecero seguito alla diffusione del capolavoro galileiano. Si intende parlare delle *Considerazioni sopra il Dialogo dei dua Massimi Sistemi* di Giovanni Barenghi, comparse in Pisa sul principio del 1638.¹⁸

La data di apparizione dell'opera sul mercato librario non deve trarre in inganno. La composizione delle *Considerazioni sopra il Dialogo dei dua Massimi Sistemi* risaliva a un periodo di poco successivo all'apparizione del *Dialogo* stesso. Quando essa – si è detto agli albori del 1638 – venne stampata, il suo autore era già morto e la stessa limatura di alcune sue parti aveva avuto luogo durante il periodo della malattia che era stata causa del suo decesso. In una forma non ancora definitiva le *Considerazioni* vennero dapprima presentate dal Barenghi all'Arcivescovo di Pisa, e quindi, una volta perfezionate, a Giovanni de' Medici, Marchese di S. Angelo, Soprintendente generale delle fortificazioni del Granducato, personaggio di un certo rilievo politico intorno al quale si era coagulato il 'partito' toscano antigalileiano.¹⁹ Una volta prematuramente spentasi l'esistenza dell'autore, l'erede delle sue carte, Domenico Beccari, di comune accordo con l'editore pisano Francesco delle Dote, dette l'ultima mano all'opera, predisponendo nello stesso tempo un piano di pubblicazione di tutte le scritture barenghiane ancora inedite, delle quali le *Considerazioni* stesse non dovevano rappresentare che una semplice anticipazione.²⁰

18. *Considerazioni del signor Giovanni Barenghi sopra il Dialogo dei dua Massimi Sistemi tolemaico e copernicano, nelle quali si difende il metodo d'Aristotele ne' libri del Cielo, le sue dimensioni, per lo moto degl'elementi, e per la quiete della Terra nel centro, e per lo moto degl'orbi celesti e loro dimensioni fra' corpi sublunari. Da quanto gl'ha scritto contro il signor Accademico Linceo libri tre*, Pisa, appresso F. delle Dote, 1638.

19. La dedica indirizzata al Medici recita: «Illustrissimo Signore. Per ragione ereditaria è di V.S. Ill.ma il libretto che hora gli presento delle mie Considerazioni sopra il il Dialogo de' due Massimi Sistemi del mondo dell'Accademico Linceo, poichè donata da me (mentre era in vita) a Mons.r Arcivescovo di Pisa, fratello di V.S. Ill.ma, e accettato lietamente da lui, vuole la ragione che doppo la salita al cielo di quella felicissima anima, resti nella medesima Casa, tanto più che essendo acquisto fatto con gli studi d'un devoto servitore di V.S. Ill.ma, anco per questa ragione appartiene a lei, poichè vuole la legge che il servo non a sé, ma al Padrone acquisti. Ultimamente trattandosi in esso di cose delle quali V.S. Ill.ma ha notizia perfetta e difendendosi in lei quella dottrina della quale Mons.r Averardo (che sia in gloria) era parzialissimo difensore, mi parrebbe di fare troppo torto all'opera se di mano, a chi ne può essere ottimo giudice, e la riguarderà con amorevol occhio, la cavassi per darla ad altri, mi poteva ritrarre da questo pensiero la debolezza mia, per la quale mal'haverò potuto spiegare i nobili concetti che occorrono in sì grave materia. Ma dall'altra parte la cortesia e grandezza d'animo di V.S. Ill.ma m'assicura che ella appagandosi della mia volontà, scruterà volentieri i difetti ne' quali fossi incorso per fiacchezza di forze. Gradisca dunque V.S. Ill.ma questo mio debil segno d'osservanza, e come cosa propria la difenda con la luce della sua autorità e disperda le nubi che potrebbero formargli contro aliti maligni, ch'io augurandoli perpetuo corso di felicità e grandezze, li fo reverenza.», ivi, s.n.p.

20. L'opera è conclusa da una breve missiva, indirizzata «Al cortese lettore», firmata dallo stampatore Francesco delle Dote, nella quale è annunciata come prossima l'apparizione di sei

La struttura del trattato diretto contro Galileo doveva essere originariamente ben più complessa di quanto oggi si possa ritenere tenendo conto di ciò che ne è sopravvissuto. Già il Beccari, nella sua corsiva introduzione indirizzata «Al cortese lettore», schizzando un paragone fra il metodo dell'autore del *Dialogo* e quello del Barenghi, rendeva noto che le *Considerazioni* non erano che il primo tomo di un'opera tripartita, preparata da tempo e ormai sotto i torchi:

... né perché egli [il Barenghi] dissenta in molte cose dal signor Accademico Linceo, stimi alcuno che appresso di lui sia in minore stima il suo nome venerando, se non fosse per altro, almeno per l'ardente desiderio, che ha mostrato di giovare al pubblico de' letterati, in che convenendo con questo autore, non può fare che non sia amato lui grandemente, e sebbene le strade che hanno tenuto amendue per conseguire questo fine sono molto diverse, havendo creduto il signor Accademico che il lasciare la via battuta e il trovarne una nuova sia il vero modo di conseguire questo fine, e il nostro Autore, per lo contrario, habbia cercato con ogni diligenza di mantenersi nella via vecchia, non è per questo (al mio parere) che l'uno e l'altro non sia degno di molta lode, poichè ciascuno d'essi s'è proposto il medesimo bersaglio, l'utilità pubblica, al quale hanno tentato d'arrivare con il medesimo mezzo della verità e della ragione, chi si sia poi meglio incamminato di loro e habbia colpito più vicino al segno, giudichino i più dotti, dalle sentenze universali de' quali niuno si può appellare e questo Autore particolarmente non vuole né anco pensare d'allontanarsene per un punto, che nelle sue parole non si riconoscerà né la copia né l'energia che si vede per tutto il discorso del signor Accademico. Ma in vece loro ci si potrà scorgere una pura dottrina peripatetica non mischiata da sofismi, né imbrattata da altre dottrine, perché egli ha cercato con un certo ardore straordinario di ben intrecciare le sentenze d'Aristotele e degli altri peripatetici, la quale ben intensa egli ha opinione che sia la migliore e più verace di quante ne vadino intorno. Per hora si dà il solo primo libro, il quale se sarà grato il mondo, son pronti gl'altri due per farsi vedere. In questo primo si contiene la difesa del methodo aristotelico e degl'argomenti appartenenti al moto della parte inferiore del mondo e che sta intorno al centro. negl'altri si tratterà di cose più sublimi. Ricevi in tanto e godi questo, e vivi felice.²¹

Per comprendere appieno il significato di queste ultime affermazioni è necessario riferirsi alla sezione iniziale delle *Considerazioni*, apparsa con il

libri matematici del Barenghi: «Mentre compatirai all'immaturo perdita dell'Autore, ammirerai l'ossequio che in morte li presti l'erede e a me condonerai quelli errori che la bellezza di quest'opera potessero alterare, la quale non ha potuto dal maestro suo ricevere l'ultime carezze, sì come altre sue fatiche, e particolarmente li sei libri dell'aritmetica. Godi in tanto questo, e fra tempo breve ti prometto il resto dell'opera e altri frutti della suoi sudori, se dalla bontà che regge il tutto mi verrà concesso, e resta in pace.», ivi, s.n.p.

21. Ivi, s.n.p. Seguono questa premessa le licenze e le approvazioni. In data 4 agosto 1637 l'Inquisitore generale di Pisa, Bernardino Manzoni, richiedeva la revisione dell'opera da parte del padre maestro Angelo Piccinini da Ravenna, consultore del Santo Uffizio, il quale, il 4 settembre dello stesso 1637, rilasciava dichiarazione di aver letto il libro e ne approvava l'impressione. La licenza veniva quindi concessa dallo stesso Manzoni il successivo giorno 5 settembre.

titolo di *Introduzione all'opera e proposizioni delle cose che in essa si contengono*, nella quale, rivolgendosi direttamente a Galileo, Barenghi espone il programma generale del suo attacco nei confronti del *Dialogo*. Esso vi appare suddiviso in tre sezioni, nella prima delle quali trovavano posto le osservazioni pertinenti al moto e le differenze intercorrenti tra mondo sopra e sublunare. Questa sezione è esattamente quella contenuta nelle *Considerazioni*, l'unica dell'intero progetto critico di cui sia oggi possibile conoscere approfonditamente i contenuti. La seconda sezione era dedicata alla difesa dell'incorruttibilità e inalterabilità dei cieli, la terza alla confutazione delle prove che Galileo aveva addotto a favore dell'eliocentrismo e della dottrina del *De revolutionibus* di Copernico:

In tre parti dunque sarà diviso quanto trattato. Nella prima delle quali tenterò di mostrare che il progresso d'Aristotele nel principio de' libri del Cielo, ripreso da Voi, è degno di lode e non di biasimo, che i fondamenti dai quali egli deriva la diversità delle parti del mondo sono certi e noti, e che gl'argomenti, co' quali prova il moto retto degl'elementi sotto lunari, non hanno perduto punto di vigore per le vostre soluzioni, e altre cose che con queste stanno congiunte. Nella seconda si discorrerà dell'altra parte del mondo non corruttibile, e che si volge in giro, e si difenderanno le ragioni del Filosofo per l'inalterabilità del cielo, con più altre cose che per necessità con queste vanno in schiera. Nella terza finalmente considererò quello che recate in mezzo a favore della posizione vostra e del Copernico, facendo chiaro che non conclude a bastanza quello che bisognerebbe per rinnovellare la già morta opinione di Pittagora, la quale, che di nuovo sia stata messa in campo da voi, difendendo il moto in giro del corpo terrestre e il suo centro lontano dal centro del mondo, non m'apporta punto di maraviglia.²²

Le *Considerazioni* – almeno così come appaiono allo sguardo del moderno lettore – hanno l'aspetto di un commento minuto, di acre sapore aristotelico, ad alcuni dei maggiori assunti contenuti nel *Dialogo dei Massimi Sistemi del Mondo*. Barenghi segue dappresso il testo galileiano, soffermandosi in modo particolare sulle affermazioni che più criticamente penetrano il cuore della filosofia naturale aristotelica. Autori moderni citati a suffragio e conforto della sua difesa del pensiero peripatetico risultano Mainetto Mainetti, Francesco Buonamici, Cristoforo Clavio, Scipione Chiaramonti, Francesco Piccolomini, Jacopo Zabarella, i «Padri del Collegio Coimbrencense», Filippo Fabbri, Ludovico Boccadiferro e quello stesso Giovanni Cottunio di cui si è appena parlato. Un catalogo – come si vede – alquanto aggiornato, che ben rappresenta il quadro del fronte più avanzato dell'aristotelismo italiano del medio e tardo xvi secolo.

La prima questione di enorme rilievo, affrontata dal Barenghi nella sua opera, è quella dell'essenzialità delle tre dimensioni, già in apertura del

22. Ivi, pp. 2-3.

Dialogo galileiano collegata da Simplicio alla natura del numero ternario e dimostrata geometricamente da Salviati.²³ Essa, com'è noto, evocava il tema della necessità delle dimostrazioni matematiche negli studi naturali – necessità che Simplicio stesso, interloquendo con Salviati e richiamandosi direttamente ad Aristotele, negava – e la tenuta di una metodologia scientifica unitariamente costruita sulla verifica empirica dei processi di registrazione dei meccanismi fenomenici. Nel suo commento a questi passi del *Dialogo dei Massimi Sistemi del Mondo*, Barenghi asseriva che l'ammissione da parte dello Stagirita della dimostrazione geometrica esposta da Galileo avrebbe pregiudicato gravemente l'integrità del suo metodo di indagine naturale, saldamente fondato su una concezione che presupponeva una rigida incomunicabilità fra le diverse discipline scientifiche («non licet transcendere de genere in genus»), le quali, si avviavano verso le loro rispettive scoperte e conclusioni battendo strade radicalmente diverse le une dalle altre.²⁴ Il tentativo dell'oppositore di Galileo andava nella direzione della difesa del concetto di perfezione applicato a un corpo in possesso di tutte le dimensioni, sulla scia di quanto Aristotele stesso aveva ricordato all'esordio del *De caelo*. In questo senso, egli si riconosceva nell'affermazione che identificava la perfezione con la «totalità assoluta», cioè con un'idea di assoluto nella quale non rientravano i concetti di quantità relativa, esprimibili con i termini del più e del meno.²⁵ Appare evidente che un simile ragionamento mirava a dimostrare il valore negativo dell'intera ermeneutica galileiana sul testo di Aristotele.

Esemplare a questo riguardo si dimostra anche la polemica che Barenghi inscena contro l'interpretazione galileiana del passo aristotelico relativo alla «natura principio del moto», così come era stato presentato da Sagredo nel *Dialogo* con l'intenzione di svelare e portare alla luce il difetto implicito nel concetto stesso di natura che Aristotele aveva elaborato.²⁶ Dopo aver riportato alla lettera il passo in questione direttamente dal capolavoro galileiano, Barenghi rammentava che l'unica corretta modalità di interpretazione del termine movimento era quella in cui esso veniva considerato come «funzione» di un corpo, di contro alla quale il termine quiete assumeva l'accezione di «cessazione dell'operare». Chiun-

23. Cfr. EN, VII, pp. 34-38.

24. Per colorare di maggiore evidenza questa affermazione, Barenghi richiamava un passaggio del capitolo ventottesimo del nono libro del *De motu* di Francesco Buonamici, dove era espressa la dimostrazione della assoluta brevità della linea retta. Cfr. BARENGHI, *Considerazioni*, cit., pp. 9-14 e *Francisci Bonamici florentini e primo loco philosophiam ordinariam in almo Gymnasio Pisano profitentis, De motu libri x, quibus generalia naturalis philosophiae principia summo studio collecta continentur...*, Florentiae, apud B. Sermartellium, 1591, pp. 857-859.

25. BARENGHI, *Considerazioni*, cit., pp. 19-22.

26. EN, VII, pp. 39-40.

que intendesse, pertanto, conoscere la sostanza dei corpi naturali doveva necessariamente riferirsi alle loro operazioni sensibili, non tenendo conto dei processi di privazione che essi subivano.²⁷ Questo assunto appariva, nondimeno, in contraddizione con la definizione aristotelica di natura che era stata oggetto della discussione tra gli interlocutori del *Dialogo*, nella quale anche la quiete, intesa appunto come privazione di moto, era concepita come un effetto dell'azione della natura. Intendendo a ogni costo difendere la definizione aristotelica di natura, quale «principium aliquod et causa ut moveatur et quiescat illud in quo est primo et per se non accidens», l'autore delle *Considerazioni* sosteneva così che Galileo non aveva inteso il significato corretto del termine quiete, quale era stato elaborato da Aristotele e interpretato dai maggiori commentatori dei suoi testi. Al contrario di quanto riteneva l'Accademico, esso non doveva venire esteso a quelle cose che non potevano patire movimento locale e, in tale senso, quiete e immobilità dovevano essere interpretate come concettualmente coincidenti, anche se il loro rapporto con il movimento stesso rimaneva «disgiuntivo».²⁸ Di conseguenza, guardando correttamente al testo dello Stagirita, Galileo avrebbe prima di tutto dovuto stabilire che:

Aristotele, nella diffinizione della natura, non haveva preso la voce quiete propriamente, ma come comprendente ancora l'immobilità, per argomentare da quella parola validamente. Pare a prima vista che Aristotele habbia usato la parola quiete nel suo proprio significato, e per natura della diffinizione, nella quale si deve sempre parlare propriamente per quanto si può, e per copula, che adopera Aristotele, perché dicendo che la natura è principio di moto e di quiete, mostra che vogli dire di quella quiete a cui procede il moto, e di quel moto che ha per fine la quiete, altri-

27. «Intorno a ciò devo dire due cose, una che Aristotele non poteva affermare dei corpi naturali altri esser mobili e altri immobili, perché il senso non ci mostra alcun corpo naturale immobile, né forse c'è in natura chi per sé o per le sue parti non habbia moto, o se pure ci fusse tal corpo, sarebbe ignoto e non atto a porsi per fondamento di dottrina, poi che l'immobile ancor che non corpo si vede che fu ritrovato da Aristotele con grandissima difficoltà nell'ottavo libro della Fisica. Dico secondariamente che non doveva Aristotele in questo luogo fare in modo alcuno menzione di quiete, poi che voleva distinguere i corpi che compongono il mondo, e ciò poteva fare agevolmente con i moti, che sono funzioni e contrari, o molto diversi l'uno dall'altro; ma non già con la quiete, che è cessazione dall'operare, e l'una dall'altra, o non ha diversità o contrarietà alcuna, o l'ha molto più ignota che il moto. Talché tal'ora ancor dall'Accademico, se bene linceo si credette, che la quiete degl'elementi fusse tutta un'istessa quiete, di che si dirà a suo luogo, et è dottrina peripatetica che dall'operazioni e accidenti si viene in cognizione delle sustanze, ma non già dalle privazioni e cessazioni. Non poteva dunque e non doveva Aristotele dividere i corpi per la mobilità e per la quiete.», BARENGHI, *Considerazioni*, pp. 27-28.

28. La polemica antigalileiana di Barengi si impenna qui in una direzione indipendente dallo stesso testo del *Dialogo*, puntando a verificare la pertinenza del concetto aristotelico di immobilità con la natura degli enti metafisici e matematici.

menti non havrebbe detto moto e quiete, ma moto o vero quiete. E possiamo confirmare questa esposizione dal luogo che habbiamo per le mani, perché se la natura è principio di moto o di quiete, niuna forza haverà l'argomento di Aristotele, il corpo ha natura dunque è mobile, perché dal medesimo antecedente si potrà inferire [che] il corpo ha natura [e] dunque è quieto con la medesima fermezza.²⁹

Sulla scia di queste affermazioni, e come a corollario della difesa del concetto aristotelico di natura, Barenghi presentava una fitta serie di capitoli al cui interno precisava il numero e la sostanza dei cosiddetti moti semplici – tra i quali includeva, seguendo minutamente le pagine dello stesso *Dialogo*, anche la traiettoria elicoidale –;³⁰ studiava il carattere del movimento prodotto «sopra linea semplice», dichiarando il significato dei termini *sursum*, *deorsum* e *circularis*; discuteva lo statuto del moto detto misto.³¹ Proprio in questi capitoli il suo discorso si poneva polemicamente faccia a faccia con alcuni dei concetti chiave e dei principi fondamentali della nuova dinamica galileiana, risultando (almeno agli occhi di un moderno lettore) gravemente viziato da un'incapacità filosofica di fondo, quella di concepire la possibilità di aumenti di velocità nei corpi in caduta come momenti tra loro discontinui; inidoneo, in altri termini, a cogliere le specifiche caratteristiche dell'accelerazione e la possibilità della sussistenza di una gradazione intermedia nella velocità. Ecco il modo nel quale il Barenghi presentava quella che riteneva essere la prova maggiormente evidente dell'insuccesso dell'opera del suo avversario, il sostanziale fallimento delle sue prove contro la teoria della composizione del movimento:

L'Accademico – protestava vibrantemente l'autore delle *Considerazioni* – non capisce per questo verso questo negozio, e si ingegna di impugnare che il moto si possa dire composto, perché il mobile si muova con dispari velocità del semplice. Argumenta dunque prima che la semplicità del mobile s'ha da mutare per muoversi il mobile più tardo, o più veloce, ci saranno centomila sorte di moti misti, né si saprà determinare il semplice; secondariamente niun corpo semplice si muoverà mai di moto semplice perché ogni moto nel progresso si accelera, e così la semplicità si va sempre mutando... Aristotele sarà diminuito – ironizzava egli concludendo – perché nella diffinizione del moto composto non fa menzione di velocità né di tardezza, che sono condizioni necessarie a questo moto.³²

Barenghi intendeva convincere i propri lettori che il valore della regola aristotelica del movimento uniforme di un corpo 'semplice' rimaneva

29. BARENGHI, *Considerazioni*, cit., pp. 33-34. Che ogni mobile è «mobile di moto locale» è poi discusso alle successive pp. 40-44.

30. Ivi, pp. 44-53.

31. Ivi, pp. 54-73.

32. Ivi, p. 74.

inalterata anche dopo le prove addotte da Galileo a suo sfavore. Egli voleva far intendere, cioè, che anche all'indomani dell'apparizione del *Dialogo dei Massimi Sistemi del Mondo* si doveva ancora ritenere certa l'esistenza di un universo nel quale i movimenti rettilinei seguivano le direzioni *sursum* e *deorsum* e quelli circolari si sviluppavano attorno al centro idealmente rappresentato dalla terra.

Il suo discorso critico tendeva a orientarsi anche verso il cielo, anch'esso considerato un «corpo semplice», nel quale Galileo aveva trasferito una pluralità di movimenti, perturbandone l'immagine tradizionale a tutti nota. A tale proposito, quanto gli appariva radicalmente inconcepibile era il fatto che Galileo stesso avesse ammesso la possibilità che «da un solo principio possano nascere molti moti diversi», in modo che «un corpo semplice si possa muovere di più moti». ³³ Posto come verisimile un tale principio, ne derivavano ai suoi occhi conseguenze aberranti, la cui denuncia e ricapitolazione all'interno delle *Considerazioni* pare intrisa di un sottile umorismo, coincidente con i momenti di maggiore paradossalità delle tesi del *Dialogo*:

Si vede adunque che non disconviene a un corpo semplice, com'è il cielo, l'havere più moti nel medesimo modo che la calamita ha il muoversi in giù, come grave, e due moti circolari, uno orizzontale e l'altro verticale sotto il meridiano. Sono più diversi il moto e la quiete che il moto retto e quello circolare, poiché quelli sono contrari e questi no. Adunque è più possibile che in un corpo semplice siano due principi, uno al moto retto e l'altro al circolare, che uno al moto e l'altro alla quiete, perché questi sono incompatibili, sì come sono incompatibili gl'effetti, ma non avviene così del moto retto e circolare che si possono mescolare tra loro. ³⁴

La dimensione qualitativa in cui affondava l'universo peripatetico, all'interno della quale vigeva una netta incompatibilità tra moti di natura diversa, rendeva impossibile l'ammissione della varietà e della pluralità delle dinamiche celesti di cui Galileo aveva dato notizia ³⁵ e dei postulati secondari che ne conseguivano: l'indipendenza della mobilità dei corpi celesti dalle sfere che li trasportavano, il principio di uniformità dei corpi sopra e sublunari, l'analogia tra la natura della terra con quella della calamita. ³⁶

33. Ivi, p. 93. Per i passi del *Dialogo* richiamati a questo punto della trattazione delle *Considerazioni*, si veda EN, VII, pp. 286-287.

34. BARENGHI, *Considerazioni*, cit., p. 94.

35. Nell'opera di Barenghi ci si imbatte ancora in affermazioni che tendono a porre in dubbio i risultati osservativi ottenuti da Galileo con il cannocchiale, facendo riferimento ai tradizionali inganni avverso i quali si imbatteva inevitabilmente chiunque affidasse la propria ricerca naturale a strumenti ottici.

36. «Quando tutto quello che dice l'Accademico fusse vero, non conclude nulla la sua ragione, perché dirà l'avversario che a ciascuno di quei corpi, dico alle Stelle Medicee, a Saturno e al Sole, e se altre ce n'è, conviene un solo e unico moto, e se vi hanno più, l'hanno per

Per Barenghi, altresì, non soltanto risultava impossibile ammettere che a un corpo convenisse naturalmente più di un tipo di movimento, ma anche che un identico tipo di movimento potesse essere patito da più di un corpo. Di conseguenza, egli contrastava con fermezza il principio galileiano secondo cui «più nature convenghino in una quiete», ricorrendo ad argomentazioni del tipo della distinzione tra moto secondo la forma e secondo la materia, al tema dei luoghi naturali, al principio dell'inclinazione di ciascun corpo verso di essi, alla regola della leggerezza e della pesantezza dei diversi elementi.³⁷ A questo stesso contesto argomentativo appartiene anche la confutazione del principio della cosiddetta doppia distanza, ritenuto assurdo dall'autore delle *Considerazioni* perché postulante un'unica «cagione» per rendere conto di movimenti radicalmente contrastanti, come quelli naturale e violento, non tenendo conto oltre ciò del fatto che il fenomeno della percossa doveva essere considerato come il prodotto di un impedimento posto alla inclinazione, caratteristica di tutti i corpi sublunari, di correre verso il loro luogo naturale.³⁸

La critica barenghiana sviluppava a questo punto un doppio ordine di argomentazioni: da un lato, si fissava sul tema della coincidenza del centro della terra con quello dell'universo, dove questa stessa coincidenza era concepita in termini realistici e il centro della terra non veniva mai a distinguersi dal punto di equilibrio del movimento planetario;³⁹ da un altro, si soffermava sopra la confutazione delle obiezioni esposte nel *Dialogo* contro le quattro prove aristoteliche della stabilità della terra, sinteticamente rammentate da Simplicio in un luogo iniziale della seconda giornata.⁴⁰ Scorrendole, così come erano state formulate dallo stesso Galileo, Barenghi appuntava la sua attenzione in modo particolare sulla quarta prova, fondata, come aveva affermato proprio Simplicio:

... sull'esperienza dei gravi, li quali, cadendo da alto a basso, vengono a perpendicolo sopra la superficie della terra; e medesimamente i proietti tirati a perpendicolo in alto, a perpendicolo per le medesime linee ritornano a basso, quando bene fussero

ragione del moto di altre sfere, dalle quali sono portate, cosa che non può accadere ne' corpi semplici sublunari, e però la similitudini tra quelli e questi non cammina bene. Ma l'Accademico supponeva che i corpi celesti si muovevano da per loro, e non fissi nell'orbe, la qual cosa bisognava provare e non metterla per certa... I vari moti vengono nella calamita da vari principi che sono in lei, dei quali manca il corpo semplice, il che si vede apertamente perché essa calamita non partecipa ugualmente di tutti i moti, ma di quello che ha secondo il predominante.», ivi, pp. 98-99.

37. Ivi, pp. 106-113.

38. Ivi, pp. 114-121.

39. Ivi, pp. 134-142.

40. Ivi, pp. 150-151.

stati tirati per immensa altezza: argomenti necessariamente concludenti, il moto loro esser al centro della terra, che senza punto muoversi gli aspetta e riceve.⁴¹

Alla discussione di questo argomento Barenghi dedicava più di un capitolo del suo libro, affrontando nelle sue diverse formulazioni il tema della relatività del movimento e soffermandosi particolarmente sul problema del significato e della legittimità dell'uso dell'analogia tra il movimento della nave e quello della terra, considerata da una prospettiva assai insistente nel misurare la compatibilità dei diversi moti di uno stesso grave in caduta. La sua polemica investiva altresì ogni tentativo di sostenere una concezione del principio di conservazione del movimento che pretendesse di fondarsi su assunti diversi da quelli tradizionali della virtù impressa e del mezzo che ne permetteva la trasmissione.⁴² A quest'ultima polemica faceva seguito la sezione conclusiva dell'opera, rivolta all'analisi e all'interpretazione della concezione galileiana del cosiddetto moto comune, secondo la quale, questo genere di movimento avrebbe dovuto essere considerato come «ozioso», cioè sostanzialmente ininfluenza sulle reciproche relazioni di tutti i mobili che lo subivano.⁴³

3. UN ANTAGONISMO RADICALE

Non è dato conoscere il reale impatto che le *Considerazioni* ebbero sulla riflessione dell'autore del *Dialogo* e su quella dei suoi discepoli. Non pare che il disegno di stendere un'opera che raccogliesse le «postille fatte a' libri de' suoi oppositori» – che l'anziano Galileo progettò proprio tra la fine del 1637 e il 1638, e che rese noto in alcune sue lettere,⁴⁴ senza purtroppo mai concretamente realizzarlo – abbia incluso, poco dopo il suo stesso concepimento, anche un'articolata risposta a quest'opera. Si potrebbe anzi pensare che proprio l'apparizione delle *Considerazioni* abbia costituito l'occasione che fece definitivamente naufragare il proposito, in ragione tanto della avanzata gravità della situazione personale nella quale Galileo stesso versava quanto della sempre più incolmabile distanza di metodo, di presupposti e di qualità delle considerazioni filosofiche che divideva il suo discorso da quello dell'agitato fronte aristotelico. Per quanto se ne può sapere, il grande matematico, esule in Arcetri, non si preoccupò dell'attacco di Giovanni Barenghi, né alcuno dei suoi attivissimi discepoli rintuzzò, a Firenze o a Roma, le sue obiezioni. Evidentemente i preconetti filosofico-naturali di cui era impregnata l'operetta

41. Ivi, p. 151.

42. Ivi, pp. 168-179 e 193-199.

43. Cfr. EN, VII, pp. 141-142 e 273-274 e BARENGHI, *Considerazioni*, cit., pp. 200-212.

44. Cfr. EN, XVII, pp. 63 e 262.

dell'oppositore erano troppi e troppo inveterati per permettere a chiunque li condividesse qualche forma di colloquio con l'anziano autore del *Dialogo dei Massimi Sistemi*.

L'opera del Barenghi, nondimeno, guardava in faccia senza alcun timore l'intera scienza galileiana. Dietro di essa non vi fu, come è stato scritto a proposito delle *Dubitaciones* di Claude Bérigard, «il disegno calcolato d'una manovra 'politica'» rivolta a scardinare, o quantomeno a erodere il più possibile in profondità, le «difese 'politiche'» che i Medici avevano eretto intorno al loro Matematico all'indomani dell'esplosione del suo drammatico caso.⁴⁵ Del resto fa riflettere la vastità e la capillarità del piano dell'opera contro Galileo concepito dall'ecclesiastico pisano e rammentato dal suo editore. Vale la pena di tornare a riconsiderare una volta ancora il progetto generale di confutazione della filosofia di Galileo attribuito da Domenico Beccari al Barenghi medesimo. A una prima sezione – quella corrispondente a quanto oggi rimane delle *Considerazioni* – interamente dedicata alla confutazione delle dottrine galileiane sul movimento, ne seguivano due ulteriori, una intesa a confutare le prove della corruttibilità e alterabilità dei cieli e un'altra indirizzata direttamente contro le teorie eliocentriche esposte tanto nel *De revolutionibus* copernicano quanto nel *Dialogo dei Massimi Sistemi*. Si doveva trattare, com'è dato pensare a riguardo di quest'ultima sezione, di un'esposizione contenente anche un'elaborata confutazione dell'interpretazione galileiana della teoria delle maree.

Un dato sul quale appare utile riflettere ulteriormente è altresì quello della profonda diversità dell'iniziativa presa dal Barenghi rispetto a quella assunta dal già rammentato Claude Bérigard. Apparentemente sembrerebbe in effetti che nella stessa Pisa, sebbene in ambienti distanti e sotto l'egida di patrocinatori diversi, si muovessero opposizioni forti alla nuova scienza del *Dialogo*. A ben guardare, tuttavia, non si riscontra nella personalità culturale del Barenghi alcunché di quell'«equivoco antigalileismo, accettato più per opportunità che per convinzione profonda»⁴⁶ che è stato riconosciuto come un tratto caratteristico dell'atteggiamento critico del nobile francese di Moulins, professore di filosofia nello Studio medico fin dal 1627.⁴⁷ Se nel caso delle opposizioni del Bérigard non si

45. G. STABILE, *Claude Bérigard (1592-1663). Contributo alla storia dell'atomismo seicentesco*, Roma, Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 1975, p. 39.

46. Ivi, p. 46.

47. Sul Bérigard si vedano: A. FAVARO, *Oppositori di Galileo. iv. Claudio Berigardo*, «Atti dell'Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», LXXIX (1919-1920), pp. 39-92; M. BELLUCCI, *La filosofia naturale di Claudio Berigardo (con appendice di lettere inedite)*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVI (1971), pp. 363-411; EADEM, *Un commento al «De anima» del secolo XVII*, in

trattò di un'aperta difesa dei dogmi della filosofia naturale di Aristotele, in quello del Barenghi si può dire che ci si trovò di fronte a un tentativo di confutazione piena e assoluta della scienza galileiana in nome dell'aristolismo più ortodosso. Per l'autore delle *Considerazioni* l'apologia dell'aristolismo fu davvero a tutto campo, non ammettendo alcuna possibilità di rigetto delle teorie naturali dello Stagirita, neppure di fronte alla scoperta di dottrine matematiche pienamente coerenti come quelle presentate da Galileo. Bisogna considerare peraltro anche il fatto che l'attacco del Bérigard nacque direttamente dall'interno dell'universo accademico pisano, anche se – come pare – fomentato da una personalità potente, di cui resta a tutt'oggi incerta l'identificazione.⁴⁸ Esso dunque rappresentò, almeno in una certa misura, la reazione di un mondo intellettuale ormai approdato a un profondo scetticismo filosofico e a una radicale indifferenza sul merito delle valutazioni religiose⁴⁹ e per il quale, in realtà, non sussistevano ragioni determinanti – anche se ne restavano di valide sotto il profilo della pura e semplice opportunità politica – per preferire una dottrina scientifica piuttosto che un'altra. La reazione del Barenghi maturò invece nell'interno del mondo ecclesiastico toscano, profondamente avverso a ogni genere di rivoluzione culturale antiaristotelica e consapevole del nesso strettissimo che collegava la filosofia naturale alla teologia. Questo dato sembra spiegare a sufficienza la natura sistematica del progetto confutatorio del Barenghi stesso, la capillarità della sua lettura dell'opera galileiana e il suo proposito di dimostrare le aporie della nuova dottrina in ogni dominio della conoscenza naturalistica. Un'impresa ambiziosa e, come ben si comprende dalla stessa lettura delle parti delle *Considerazioni* sopra proposte, sproporzionata alle forze del suo promotore, ma di per sé tutt'altro che isolata e indicativa di un atteggiamento di radicale antagonismo che avrebbe incontrato ancora notevole fortuna nell'Italia del maturo Seicento e del primo Settecento.

Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna, a cura di P. Zambelli, Bari, Laterza, 1973, pp. 83-95; G. STABILE, *Claude Bérigard (1592-1663). Contributo alla storia dell'atomismo seicentesco*, cit.; IDEM, *Il primo oppositore del 'Dialogo': Claude Bérigard*, in *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno internazionale di studi galileiani*, a cura di P. Galluzzi, Firenze, Giunti Barbèra, 1984, pp. 277-282; M. IOFRIDA, *La filosofia e la medicina (1543-1737)*, in *Storia dell'Università di Pisa. I. 1543-1737*, Pisa, Pacini, 1993, I-1, pp. 289-338.

48. Fin dai tempi del Favaro si parla solitamente, ma senza sicurezza, di Girolamo da Sommaia, Provveditore dello Studio di Pisa.

49. Il Bérigard è stato anche giudicato non soltanto un nemico «apparente» di Galileo, ma addirittura un filosofo «schierato pienamente dalla parte dei novatores, e maestro, dal punto di vista filosofico, di un'intera generazione di galileiani», in M. IOFRIDA, *La filosofia e la medicina (1543-1737)*, cit., p. 305.

SALVATORE LO RE

LA VITA DI NUMA POMPILIO DI UGOLINO MARTELLI.
TENSIONI E CONSENSO NELL'ACCADEMIA FIORENTINA
(1542-1545)

SUMMARY

Ugolino Martelli's return to Florence in 1542 anticipated Varchi's return in the following year. His frenetic activity at the Florentine Academy, almost contemporary with his work at the Padovan Academy of the *Inflammati*, developed entirely under the Varchian magistrery. During the quarrels that involved Benedetto Varchi between 1543 and 1545, Ugolino was always at his side. From literary and linguistic issues to matters cultural and political: this is the context where the *Vita di Numa Pompilio* was conceived, and in this context it became a real political manifest of the Varchian circle. This justifies the identification of Cosimo I as «nuovo Numa Pompilio» included in a sonnet of Benedetto Varchi.

★

I. NELL'EDIZIONE torrentiniana *De' sonetti di messer Benedetto Varchi* (parte I, 1555), risalta un nutrito gruppo di componimenti dedicati al signore di Firenze Cosimo de' Medici, da iscrivere in un arco cronologico di poco superiore al decennio e da riferire a differenti circostanze: da quelli prettamente d'occasione, in memoria di Maria Salviati o per la nascita del principe Giovanni (entrambi risalenti al 1543), a quelli celebrativi per i successi riportati durante la guerra di Siena (1554-55), passando per la rievocazione della vittoriosa difesa del litorale toscano dai ripetuti assalti della flotta barbaresca.¹ Uno soltanto è senz'altro attribuibile alla fase immediatamente precedente al ritorno in patria del letterato fiorentino, dopo i lunghi e inquieti anni che ne avevano contraddistinto l'esperienza di esule (1537-1543). Eccone il testo:

Gl'antichi pregi, e quei sovrani honori,
che già mille anni e più lasso perdei,
therme, tempi, colossi, archi e trofei,
querce, mirti, hedre, palme, olivi, allori,
in te, frate, più chiari e via maggiori
ritornar veggio tutti, e ben vorrei,
per saldar l'aspre piaghe e i dolor miei,
teco corso e signor cangiar migliori,
e rigar là dove 'l gran Cosmo, insieme
con l'alta donna, ch'egualmente honora
questa e l'altra sua ricca ultima Hesperia,

1. B. VARCHI, *De' sonetti, parte I*, in Firenze, appresso Lorenzo Torrentino, 1555, pp. 168-175.

agguagliano il disio, non pur la speme,
delle genti a lor serve, e regnano hora
nuovo Numa Pompilio e nuova Egeria.²

Allora messer Benedetto, lasciata Padova, si trovava in una villa appena fuori Bologna, a Casaglia, dove si era ritirato con alcuni fidati allievi, «sì per essere lontano dalle genti et potere, vivendo con maggior quiete, attendere più commodamente agli studii, et sì per fuggire insieme con molte noie alcune spese, che nelle città necessariamente si fanno, non bisognevoli». ³ Le difficoltà si erano accresciute con la sopravvenuta rottura, nella primavera del '42, con Alberto Del Bene, «sdegnato perché gli pareva che il Varchi insegnasse più volentieri ad Ugolino Martelli et a Carlo Strozzi che allui». La rottura lo lasciò privo del vitalizio precedentemente assegnatogli «de 7 ducati d'oro il mese», angustiadone ancora di più l'animo, travagliato dal recente lutto per la perdita di un nipote, Giovanni Pini, il quale studiava sotto la sua guida fin dagli anni padovani. ⁴

A queste vicende allude il sonetto menzionato nel verso «per saldar l'aspre piaghe e i dolor miei». L'espressione «frate», cioè amico fraterno, si riferisce con tutta evidenza a un personaggio che faceva ritorno a Firenze, al quale l'autore avrebbe voluto accompagnarsi – e idealmente lo faceva – onde «corso e signor cangiar migliori» e approdare presso «l'gran Cosmo / insieme con l'alta donna ch'egualmente honora / questa e l'altra ricca sua ultima Hesperia», ovvero, vale a dire la sposa del duca, Eleonora, discendente del sangue spagnolo dei Toledo: «sua ultima Hesperia», come nei voti del fuoruscito Benedetto Varchi. Con ogni probabilità il compagno d'esilio di cui si parla, vero destinatario del componimento, è Ugolino Martelli, il giovane allievo rientrato nella città natale, dopo un quinquennio, nell'aprile del '42. Di lì a qualche mese la già precaria condizione materiale di messer Benedetto, passato da Bologna a Ferrara, diverrà insostenibile, costringendolo agli opportuni passi per rimpatriare. Come è stato giustamente affermato, «la présence à Florence d'Ugolino Martelli... préparait en quelque sorte la voie au retour de Varchi». ⁵ Dall'emblematica raffigurazione, classicheggiante e venata di no-

2. Ivi, p. 173.

3. Come ne scriveva al Molza (*Della nuova scielta di lettere di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni, scritte in diverse materie*, II, Venezia, Bernardo Giunta, 1574, p. 521).

4. Su queste vicende, cfr. la narrazione dell'amico e biografo Giambattista Busini, per la quale mi sia consentito rinviare a S. Lo Re, *Biografie e biografi di Benedetto Varchi: Giambattista Busini e Baccio Valori*, «Archivio storico italiano», CLVI (1998), pp. 671-736, in particolare p. 718.

5. M. PLAISANCE, *Culture et politique à Florence de 1542 à 1551: Lasca et les 'Humidi' au prises avec l'Académie Florentine*, in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance*, II, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1974, pp. 149-242, in particolare p. 157.

stalgia, della città dell'Arno, come novella Roma, sulla quale regnavano al presente Cosimo ed Eleonora, «nuovo Numa Pompilio e nuova Ege-ria», scaturiva sul piano politico l'immagine di un principato tutore della pace interna e garante dell'eguaglianza dei sudditi, quale un intellettuale frondista in odore di *ralliement*, come il Varchi, non poteva che auspicare.⁶ L'esatta antitesi – si noti – di quanto andava sostenendo Giambattista Gelli, nella coeva *Egloga per il felicissimo giorno 9 di gennaio nel quale lo eccellentissimo signor Cosimo fu fatto duca di Firenze*, prima esplicita formulazione del cosiddetto mito noachico-etrusco, che si chiudeva col «sorprendente e audacissimo augurio... che mette sullo stesso piano il biblico Noè, padre di tutti i popoli toscani, e Cosimo I, restauratore dell'età dell'oro».⁷

Proprio a ridosso dell'arrivo a Firenze del Martelli, corse una serrata corrispondenza epistolare tra il Varchi e il Lasca, alle prese quest'ultimo coi problemi derivanti dalla trasformazione del giovanile ceppo dell'Accademia degli Umidi nella paludata ufficialità dell'Accademia fiorentina, subito egemonizzata dal gruppo di intellettuali (di stretta osservanza medicea) che ruotava attorno al Gelli, quali Cosimo Bartoli, Pierfrancesco Giambullari, Carlo Lenzoni, e che finì con assumere la denominazione burlesca di Aramei.⁸ Nell'unica lettera pervenutaci, del 27 maggio '42, il Lasca ringraziava calorosamente il Varchi per avere «con tanta arte et con tanta grazia ammendati et racconci» i propri sonetti, «perciocché quanto in loro hanno di buono et di bello, avvenga che pochissimo ve ne sia,

6. Sul *topos* della celebrazione di Cosimo I in veste di principe giusto ed equo, motivi centrali nella costruzione del nuovo regime, non solo «espressione per così dire... propagandistica di un'ideologia, come pure in primo luogo erano», cfr. E. FASANO-GUARINI, *Considerazioni su giustizia, Stato e società nel Ducato di Toscana del Cinquecento*, in *Florence and Venice: comparisons and relations*, Acts of two Conferences at Villa I Tatti in 1976-1977, II, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 135-168; sulla successione ducale del 1537 e il nuovo principato mediceo, capace di governare con polso fermo «l'orgogliosa identità politica del patriziato fiorentino» e di mostrare al contempo clemenza e disponibilità «ad aprire le porte a chi volesse collaborare, a tacitare antichi avversari», cfr. M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, p. 291 sgg.

7. A. D'ALESSANDRO, *Il mito dell'origine 'aramae' di Firenze in un trattatello di Giambattista Gelli*, «Archivio storico italiano», CXXXVIII (1980), pp. 339-389, in particolare p. 361.

8. Cfr. M. PLAISANCE, *Une première affirmation de la politique culturelle de Côme Ier: la transformation de l'Académie des "Humidi" en Académie florentine (1540-1542)*, in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance*, I, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1973, pp. 361-438, in particolare p. 403 e ss. Cfr. anche C. VASOLI, *Cultura e 'mitologia' nel principato (considerazioni sulla "Accademia fiorentina")*, in IDEM, *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 159-189, che sottolinea la peculiarità dell'orientamento culturale dei cosiddetti Aramei, «uomini più radicati nella tradizione fiorentina e legati a dottrine e concezioni di carattere platonizzante, ricche di temi ed allusioni esoteriche»; da ultimo, M. SHERBERG, *The Accademia Fiorentina and the Question of the Language: The Politics of Theory in Ducal Florence*, «Renaissance Quarterly», LVI (2003), pp. 26-55, dove, tuttavia, Gelli, Giambullari e Lenzoni vengono inverosimilmente considerati alla stregua di «politics of dissent».

da voi si può dir che l'habbino ricevuto». I sonetti furono affidati dall'autore al giudizio dell'amico esule, sottraendoli di conseguenza all'«urna» dei censori dell'Accademia, il disprezzo nei confronti dei quali lo spingeva a storpiare ad arte il nome di uno di essi:

Et se i nostri censori migliorassino tanto le compositioni quanto voi fate, altra voglia hare' io di comporre, et vi so dir che l'urna, che con tal nome la chiamano Carlo Lenzoni et il *Giamburlari*, non sarebbe così a corpo voto come l'ha sta.⁹

Definito messer Benedetto il suo secondo maestro dopo Petrarca, il Lasca concludeva con i saluti e le raccomandazioni dell'intero gruppo della «tornatella», che aveva fondato l'Accademia, ma si trovava sostanzialmente emarginato, conducendo una sorda opposizione. Erano così gettate le basi per una futura intesa tra gli Umidi e il Varchi, che veniva costantemente informato della situazione interna al sodalizio, oltre che dall'amico Luca Martini, adesso anche da Ugolino Martelli.¹⁰

Col ritorno dell'ex repubblicano Benedetto Varchi a Firenze nel '43, gli equilibri in seno all'Accademia erano destinati a mutare rapidamente e clamorosamente: sotto il segno di un'inevitabile opposizione all'indirizzo culturale impresso dagli Aramei, cui il regime mediceo aveva affidato il compito (solo in parte realizzato) di mettere sotto controllo l'istituzione.¹¹ Durante il consolato di Ugolino Martelli la saldatura tra il partito varchiano e gli Umidi veniva sanzionata con la plateale reintegrazione di questi ultimi nelle loro prerogative di voto, attivo e passivo, da cui erano stati in precedenza esautorati per essersi rifiutati, in segno di dissenso e protesta, di tenere le lezioni. Già all'atto di assumere la guida dell'Accademia il Martelli aveva pronunciato un'orazione (25 marzo '44), apparentemente conciliatoria nei toni, in realtà foriera di un'aperta sfida all'indirizzo degli avversari. *In primis* il Lenzoni, suo predecessore nella carica di console, pubblicamente additato come vero artefice (al di là del ruolo ufficiale del Bartoli o del Giambullari) delle riforme accademiche recentemente varate:

Da te, nobile antecessor mio Carlo Lenzoni, da te non solo aspetto et desidero io utilissimo aiuto et soccorso nei bisogni miei, ma gratissimo conforto ancora dove io

9. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, *Autografi Palatini*, Varchi, II, n. 24, corsivo aggiunto; edito, con gravi lacune e imperfezioni, in *Raccolta di prose fiorentine*, I, parte III, in Venezia, presso Domenico Occhi, 1735, pp. 36-38; parimenti in A. GRAZZINI, *Le Cene ed altre prose*, a cura di P. Fanfani, Firenze, Le Monnier, 1857, pp. 373-375.

10. «Dell'Accademia non vi dico niente, tenendo per fermo che da Luca Martini et da messer Ugolino vostro n'habbiate havuto minutamente ragguaglio» (*ibidem*).

11. Cfr. M. PLAISANCE, *Culture et politique*, cit., pp. 157-160, 177; P. SIMONCELLI, *La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuoriusciti fiorentini*, Firenze, Olschki, 1984, pp. 46-47; M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 172-173.

mi diffidassi, et sicurissimo consiglio dove io dubitassi. *Tu privato essendo, solo può quasi dirsi*, da principio colla diligenza, colla sollecitudine et con esso la cura tua et degli amici tua, suscitasti et sollevasti questa honorevolissima ragunanza; tu di poi l'hai sempre mantenuta, sovvenuta et nodricata; teco si sono passati i consoli mai sempre consigliati, da te hanno havuto il parer tuo, il consiglio tuo et l'aiuto tuo.¹²

Espressioni formalmente cortesi e in realtà sferzanti. Non stupisce dunque la pronta risposta dell'interessato, che insieme con gli altri Aramei ricusò di prendere parte alle letture, costringendo il Martelli ad assumersene direttamente il carico, «benché nessuno de' sua antecessori in tal dignità havessi costumato» farlo.¹³ Parallelamente al boicottaggio, gli oppositori serravano politicamente le fila, promuovendo una limitata circolazione del trattatello del Gelli *Dell'origine di Firenze*, dove le tesi aramaimo-etrusche trovavano una sistematica esposizione e si suggeriva un significativo raffronto tra il mitico fondatore Ercole libico e il duca di Firenze Cosimo I, fornendo una legittimazione alle ambizioni territoriali di quest'ultimo.¹⁴

Lo scontro sarebbe proseguito anche dopo la fine del consolato del Martelli, almeno fino al '46, mentre l'attività dell'Accademia veniva progressivamente egemonizzata dal Varchi, fatto segno di attacchi sempre più violenti, tanto in pubblico quanto in privato. In quei vibranti frangenti, Ugolino non si tirò indietro e si schierò con l'antico maestro. Non era certo casuale che la lezione da lui tenuta l'8 novembre '45, all'indomani del monocratico consolato del Varchi, fosse dedicata a un sonetto del Bembo, *Verdeggia a l'Appennin la fronte e 'l petto*, né doveva sfuggire al folto pubblico presente, attento e rumoroso, la portata dell'elogio della figura e della poetica del cardinale veneziano, al centro delle polemiche linguistiche che dividevano gli opposti schieramenti, dentro e fuori Firenze. Così il Martelli si rivolgeva agli astanti, ricollegandosi con tutta probabilità alla trascorsa stagione degli Infiammati:

12. «Tu, finalmente eletto a questo degnissimo grado che hoggi da te ricevo, di sorte hai questa nostra Accademia ordinata, formata et stabilita, che ripiena di bellissime costituzioni, di bellissime leggi et honorevolissimi statuti, a me che succedo et a quelli che dopo me verranno, niuna fatica resta, niuna malagevoleza». Dietro l'artificio retorico, il Martelli confessava poi agli accademici: «Spero di sorte havere a sostenere questo peso del consolato, che niuno di voi habbia in parte alcuna a disiderare i passati mantenimenti et sostentamenti; et, se arroganza non è a dirlo, spero et mi affido, non per me stesso ma per l'opera di questi tali, di innalzarlo ancora et di sollevarlo non poco» (Paris, Bibliothèque Nationale, *Fonds Italien* 981, cc. 37r-37v, corsivo aggiunto).

13. Firenze, Biblioteca Marucelliana, B. III. 52, c. 17v.

14. M. PLAISANCE, *Culture et politique*, cit., p. 181. Sulla diffusione, e forse la stampa, del trattatello gelliano, cfr. G. GELLI, *Dell'origine di Firenze*, a cura di A. D'Alessandro «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'», XLIV (1979), pp. 59-122, in particolare pp. 62-63.

Che io sperarei di fermo alla fine del ragionamento mio d'esser lodato, anzi pure innalzato da voi con eterne lodi fino al cielo, non tanto per haver detto cose vaghe, dotte et leggiadre a meraviglia, le quali per entro la dichiarazione di questi versi necessariamente debbono intravvenire, quanto ancora per havere scielto, et potuto scegliere, un poeta et un poema così vago, così dotto et così leggiadro, che di vaghezza, di dottrina et di leggiadria, tutti gli altri poeti et poemi che infino a questo giorno in diversi tempi, da diverse dottissime et eloquentissime persone furono mai dichiarati, o nella nostra o nelle altrui Accademie, avanza et trapassa di grandissima lunga.¹⁵

II. Ugolino Martelli è noto oggi non soltanto per la vicinanza al Varchi e per l'attiva partecipazione all'Accademia fiorentina, peraltro entrambe bruscamente interrottesi poco oltre le ultime vicende che sommariamente qui si è cercato di delineare. La sua figura brilla di luce propria grazie al bel profilo che ne ha tracciato di recente Vanni Bramanti, colmando una lacuna trentennale che avvolgeva il fiorentino dallo scadere degli anni Quaranta agli ultimi decenni del secolo, allorché egli «sembra riemergere dal nulla in cui era scomparso, addirittura nelle paludate vesti di vescovo della diocesi di Glandèves, una piccola località delle Alpi marittime, nei pressi dell'odierna Entrevaux». Dall'Italia dei Ridolfi alla Francia degli Strozzi e di Caterina de' Medici con significative incursioni in patria, come nel '58, quando la sua speranza di riallacciare i rapporti con il Varchi si infranse sull'irremovibilità di costui e sul disprezzo del comune amico di un tempo, Luca Martini, divenuto uno dei più apprezzati funzionari medicei, che lo accuserà di essere «al servizio delli Strozzi e della setta spiacente a Dio e a' nimici suoi».¹⁶ I veri motivi di tanto astio sono ignoti, ma è facile immaginare che nascessero da una forte delusione e da azioni talmente gravi da meritare il silenzio e non il perdono. Tuttavia il Varchi non aveva dimenticato Ugolino Martelli, il suo Martelli:¹⁷ il bembista e l'amico, se è vero che poco innanzi, nei *Sonetti* (parte II, 1557), ne aveva ricordata la figura, a lui così vicina anche nella difficile congiuntura del '45, in occasione della squallida vicenda dello stupro di cui egli era stato ingiustamente accusato. A tale vicenda si riferisce lo scambio poetico tra il Martelli (*Sommergi pure il meno humido legno*) e il Varchi (*Ben porrian forse invidia, ira, e disdegno*) inserito nella citata raccolta.¹⁸ E proprio al '45 sembra rinviare un testo che documenta il «ragguardevole, e quasi del tutto

15. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Cl. VII, 103, c. 1r.

16. V. BRAMANTI, *Ritratto di Ugolino Martelli (1519-1592)*, «Schede umanistiche», n. 2 (1999), pp. 5-53.

17. «Per essere un soggetto medesimo voi e 'l Varchi – scriveva a Ugolino, nel lontano 1541, Niccolò Martelli – e 'l Varchi et voi» (N. MARTELLI, *Il primo libro delle lettere*, Firenze, a istanza dell'autore, 1546, c. 16v).

18. B. VARCHI, *De' sonetti... colle risposte, e proposte di diversi, parte II*, in Firenze, appresso Lorenzo Torrentino, 1557, p. 92.

inedito, esercizio di scrittore in prosa» di Ugolino, su cui ha meritamente richiamato l'attenzione il Bramanti: la *Vita di Numa Pompilio*.¹⁹

Il componimento fu pubblicato in un raro opuscolo ottocentesco, a cura di un anonimo studioso – quasi certamente di area toscana – che firmò con le sole iniziali (C. B.) una breve presentazione, *Cenni sulla vita e sull'opere di Ugolino Martelli vescovo di Glandeva*. Nell'indirizzo ai cultori «del nostro soave idioma», si rilevavano anzitutto i pregi del dettato, «nitido, dignitoso, nativo e leggiadramente animato», per poi soffermarsi sull'attività letteraria dell'autore.²⁰ Nessuna indicazione – cosa ancor più singolare – sulla provenienza del manoscritto. Appena l'ignoto curatore constatava che esso «giaceva, sepolto, tra le masse di lacere carte» di un valorosissimo cinquecentista, le cui opere venivano considerate disperse o perdute, «salvo alcuni fasci di manoscritti che si conservano ancora nella Biblioteca Martelli e nella Magliabechi». ²¹ Quanto alla data di quel testo egli ipotizzava che fosse di poco anteriore a un'altra prosa di carattere biografico redatta dal Martelli, la *Vita di Massimiliano I imperatore* (1544).²² Ciò porterebbe a collocare l'operetta non lungi dal ritorno di Ugolino a Firenze, e dalla composizione del sonetto varchiano in cui si definiva Cosimo I «nuovo Numa Pompilio». Ipotesi, come si vedrà, da scartare per ragioni contenutistiche, quali ad esempio la malcelata allusione all'episodio che colpì il Varchi sul piano personale nel '45. Si può pertanto congetturare che il testo vada ascritto alla fase di maggior tensione vissuta dall'Accademia fiorentina, alla ricerca di un fondamentale consenso presso la corte medicea, tra Umidi e Aramei, bembisti e anti-bembisti, intellettuali organici votati al sostegno di un'aggressiva politica estera ed ex repubblicani fautori di un principato giusto e pacifico.

19. V. BRAMANTI, *Ritratto di Ugolino Martelli*, cit., pp. 26-27, che non affronta però il problema della datazione del componimento.

20. Cfr. U. Martelli, *La vita di Numa Pompilio*, a cura di C. B., Prato, per Ranieri Guasti, 1847, pp. III-XIX. Da segnalare, in margine all'apparato critico, la compilazione di un *Indice di alcune voci e maniere, che si trovano per entro a questa scrittura, o non registrate nella quarta edizione del Vocabolario, o utili ad aggiungere esempi*.

21. Ivi, pp. IV, X. Da una rapida collazione è emerso che l'esemplare edito va identificato con l'apografo secentesco custodito in Firenze, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, *Martelli* 26, cc. 56r-111v. Un'ulteriore copia è reperibile, tra le carte appartenute al Martelli, in Paris, Bibliothèque Nationale, *Fonds Italien* 981 (da qui indicato come PBN), cc. 1r-31v: l'intera raccolta (già Mazzarino, 8123) sembra riferibile a una sola mano, probabilmente della seconda metà del Cinquecento, e dopo la c. 51 presenta errori nella numerazione, forse imputabili alla rilegatura dei fascicoli (si ringrazia sentitamente Lucie de Los Santos per queste notizie e per aver effettuato, dietro mia richiesta, un prezioso riscontro sul volume).

22. MARTELLI, *La vita di Numa Pompilio*, cit., pp. X-XI. In merito a questa seconda biografia, cfr. le brevi, ma puntuali, considerazioni di V. BRAMANTI, *Ritratto di Ugolino Martelli*, cit., p. 27.

La dedicatoria del Martelli «allo illustrissimo et eccellentissimo signore Cosimo de i Medici, duca di Firenze», si apre con un passo di indubbio sapore machiavelliano, incentrato sul paragone tra la «virtù» di Romolo e la «prudenza» di Numa Pompilio, nella convinzione che «grandissimo honore certamente si debbia rendere alla virtù di Romulo, da cui la valorosa città di Roma primieramente potette essere edificata et di novelli abitatori ripiena, ma che molto maggiormente di poi debbia esser pregiata et reverita la singular prudenza di Numa Pompilio, che nuove utilissime leggi le diede, et nella giustitia et nella religione di sorte la introdusse, che di dentro essendo benissimo seco stessa ordinata et regolata, potette in breve di tutto il mondo agevolmente donna et regina divenire».²³

L'autore rende omaggio al Medici, ritratto come principe ideale, «et prudentissimo et giustissimo et religiosissimo», quasi l'erede morale del secondo re di Roma e perciò destinatario di questa *Vita*. «Al che fare più arditamente ancora mi ha invitato la somiglianza che ho conosciuto esser grandissima della vostra degna et honorata vita con quella del nostro Numa Pompilio».²⁴ Il concetto è ribadito nella chiusa, dove i fiorentini sono paragonati ai romani, in continua pace sotto il governo del loro avveduto signore.²⁵ Un testo, quello del Martelli, che dietro la veste dell'esercizio retorico rivela la propria natura di allegoria politica: l'esperienza giovanile di Cosimo, l'inattesa elezione al ducato, i modi del suo reggimento, tutto sembra richiamare il glorioso precedente romano. Talmente «che da un nuovo Numa Pompilio puote meritamente reputar ciascheduno esser diretta Fiorenza et custodita».²⁶

Dichiarate le proprie fonti, da Plutarco a Livio, da Dionigi d'Alicarnasso a Eusebio, il Martelli si sofferma sulla morte di Romolo, ingiustamente ucciso «da i più vecchi et riputati cittadini, chiamati padri». L'accusa

23. PBN, *Ital.* 981, c. 2rv. Scontato il rinvio a *Discorsi*, I 11 e I 19 (cfr. N. MACHIAVELLI, *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, pp. 228-231, 248-250). Sull'incertezza, se non contraddizione, delle due presentazioni del problema da parte del Segretario fiorentino, cfr. G. SASSO, *Machiavelli e Romolo*, «La cultura», xxxiii (1985), pp. 7-44, in particolare p. 16 e nota 5.

24. PBN, *Ital.* 981, c. 2v. Quanto al ritratto idealizzato di Cosimo I – principe giusto che ricompensa il merito – nella pubblicistica coeva, fiorentina e italiana in generale, cfr. M. PLAISANCE, *Les dédicaces à Côme Ier (1546-1550)*, in *L'écrivain face à son public en France et en Italie à la Renaissance*, a cura di C. A. Fiorato et J.-C. Margolin, Paris, Librairie J. Vrin, 1989, pp. 173-187; IDEM, *Côme Ier ou le prince idéal dans les dédicaces et les Traités des années 1548-1552*, in *Le pouvoir monarchique et ses supports idéologiques aux xiv^e-xv^e siècles*, a cura di J. Dufournet, A. Fiorato et A. Redondo, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1990, pp. 53-63.

25. «La cui vita piacendovi, signore illustrissimo, qualche volta, dopo l'honestissime vostre occupationi, di legger, potrete agevolmente voi stesso riconoscere in altrui» (PBN, *Ital.* 981, c. 3v).

26. Ivi, c. 3r-v.

proveniva dal popolo, «sospettando oltra modo che ciò non havessero operato eglino crudelmente, per torsi davanti chi più di loro nell'imperio di Roma potesse, sofferendo difficilmente horamai lo esser sottoposti et governati da altri, anzi volendo soli regnare, et soli ad altri comandare». Truculenti i particolari dell'episodio: «L'hanno... quasi fiere immanissime, dilacerandolo in mille parti, ahimé lasso, sbranato», che confermano l'allusione, piuttosto esplicita, all'efferata uccisione di Alessandro de' Medici da parte del cugino Lorenzino: vindice mano dell'aristocrazia che, dietro le insegne della *Florentina libertas*, rivendicava le proprie tradizionali prerogative di organismo politico autonomo contro l'affermarsi del principato. Una prospettiva che rovescia il mito del tirannicida, del nuovo Bruto toscano, della *libertas aut potius aristocratia* cara agli Strozzi, nello spettro della «crudelissima tirannide loro», per usare le parole che il Martelli aveva riferito ai «padri». ²⁷ Come Romolo, Alessandro cadde a tradimento, vittima di una congiura di palazzo, «volendo purtroppo a chi meno si conveniva signoreggiare». Dalle efferatezze della notte dell'epifania 1537 ai maneggi dell'elezione del nuovo duca, con la procedura di dubbia costituzionalità adottata dal Senato dei Quarantotto il successivo 9 gennaio, passando per la «gran discordia» che divideva «i padri», ovvero la nobiltà, dal popolo:

In questo non di meno nacquero grandissimi dispareri, non pure infra la plebe, ma tra i padri ancora, discordando fra loro non solamente qual huomo si dovesse eleggere, ma di qual parte, oltra di questo, et di qual fattione. Era in quei tempi per ancora divisa Roma in due parti, l'una delle quali era quella che con Romulo si trovò nel principio a fondare et costruire l'origin di Roma, l'altra era de' sabini... Eleggendo adunque i romani, crearono e costituirono per loro principe e re, di comun parere, doppo molte e molte consulte, Numa Pompilio sabino. ²⁸

Dove la spaccatura tra «i primieri romani» e i sabini, nella scelta del successore di Romolo, ²⁹ evoca forse la drammatica lacerazione all'interno del gruppo dirigente fiorentino nella scelta del successore di Alessandro: ovvero tra il partito dell'oligarchia filomedicea, guidato da Francesco Guicciardini, che avanzò la candidatura risolutiva di Cosimo, appartenente al ramo cadetto della famiglia, «la cui parentela e la cui modesta personalità parevano offrire... prospettive di recupero di fatto del pote-

27. Cfr. ivi, cc. 4r-5v.

28. Ivi, cc. 6v, 8v.

29. «Piacque sommamente questo ordinamento al popolo: per il che, concedendo i Sabini la elezione del re ai primieri romani, si contentarono questi più tosto per le man loro di eleggersi un sabino, che per le mani dei Sabini un romano... I sabini, per il contrario, risguardando più al fatto che alla apparenza, volsero più volentieri haver uno de i loro per signore eletto da altri, che eleggendo essi sottoporsi a chi de' suoi non fosse» (ivi, c. 8r).

re», e il partito imperiale, capeggiato dal cardinale Innocenzo Cibo, originario non di Firenze ma di Cortona, che aveva proposto spregiudicatamente il piccolo Giulio, figlio illegittimo del defunto duca, di cui avrebbe assunto la tutela «nella sua duplice qualità di parente dei Medici e di fiduciario dell'imperatore». ³⁰

Di parallelismo in parallelismo, occorre almeno segnalare, a proposito della dimestichezza di Numa con le cose divine, un'ulteriore citazione machiavelliana – dal celebre capitolo dei *Discorsi* (I, 11) incentrato *Sulla religione dei romani* – appena mascherata dal rinvio a Plutarco:

Onde forse ne nacque quello, non senza giustissima cagione sì come dice Plutarco, che di lui a poco a poco, preso che hebbe l'imperio, si andò spargendo et divulgando, cioè di parlare ogni giorno familiarmente con una iddea chiamata Egeria, colla quale haveva una stretta et molto domestica familiarità, et da cui egli di tutte le cose che al reggimento dell'imperio appartenevano era fatto avvisato... Come che vero o falso ciò fussi, bastici a noi che Numa Pompilio finse questo a grandissima ragione et con prudenza singolarissima, perciò che a voler raffrenar l'impeto d'una moltitudine et persuadergli l'util suo, dal quale il più delle volte par che sia lontanissima, nessuna via è migliore che l'autoritate divina, alla quale i volgari non osano contristar, dove che a huomo mortale non harebbero credenza alcuna. ³¹

Una religione avvertita dunque non solo nel suo significato negativo o di mero strumento, bensì anche come fondamento profondo della vita di una compagine statuale «bene ordinata», che abbia al suo vertice un legislatore attento e virtuoso. ³² Di qui, per usare le parole di Cesare Vasoli, il passaggio dallo «Stato nascente», costruito sulla forza delle armi, ad un corpo politico e sociale stabile, fondato sulla religione, indispensabile «a volere mantenere una civiltà». ³³ Da Romolo a Numa Pompilio, il quale si rivolse tutto, «quasi contra un durissimo ferro, a mollificare i feroci animi dei romani, et dalle guerre quanto poteva distorgli et alla pace rivo-gerli; et dove che Roma da principio fu colla forza et coll'arme fondata, pensò egli di nuovo di rifondarla colle leggi et colla giustizia»; ³⁴ da Alessandro a Cosimo, dalla nascita al consolidarsi del principato mediceo. Il riferimento alle leggi e alla giustizia introduce uno dei temi centrali del trattatello di Ugolino Martelli. Licenziati i «trecento huomeni d'arme» della guardia personale di Romolo, ³⁵ che richiamano immediatamente lo

30. G. SPINI, *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 29-30.

31. PBN, *Ital.* 981, c. 11r-v.

32. G. SASSO, *Niccolò Machiavelli, I, Il pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 552 sgg.

33. C. VASOLI, *Machiavelli, la religione 'civile' degli antichi e le 'armi'*, «Il pensiero politico», XXXIV (2001), pp. 337-352, in particolare, p. 339.

34. PBN, *Ital.* 981, c. 18r.

35. «Chiamati, per la prestezza loro, d'esser or qua or là, secondo la voglia di Romulo celeri, quasi veloci et presti» (ivi, c. 16v).

spaventevole spettacolo di quella del duca Alessandro,³⁶ Numa Pompilio si diede, a comporre le discordie civili con le arti della pace:

Et prima che altra cosa facesse, vedendo le divisioni che erano fra il popol romano, et che una parte si chiamasse sabina et l'altra dei romani, fece con suoi argomenti di sorte che questa cotal divisione non si potesse più conoscere in alcun modo, et di queste due fattioni fece un corpo et una massa istessa.³⁷

Com'era nella sua indole, amando «sovra tutte l'altre virtù la giustizia, si come quella che alla compagnia delli huomini più che altra cosa è necessaria», attese quindi febbrilmente a diffondere nella società romana nuovi e più equilibrati ordinamenti:

Per il che egli con ogni sua industria si rivolse ad introducir nella osservatione della giustitia i suoi populi romani. Al che fare più acconciamente, sacratissime leggi primieramente impose, le quali, et per l'autorità sua et per la veneratione che ciascheduno alla sua Egeria portava, erano dal popolo facilmente confermate et approvate. Dipoi ancora severissimi magistrati elesse, i quali procurassero che l'ordine inviolabile di quelle leggi si conservasse giustissimamente, premiando i buoni, et i rei huomini gastigando et punendo.³⁸

Contenuti, questi ultimi, inevitabilmente proiettati nella Firenze di Cosimo I, quasi adombrando una sorta di manifesto politico del gruppo varchiano in seno all'Accademia fiorentina, di cui il Martelli era allora espressione. In quella Firenze dove dal '43, l'anno fatidico della restituzione delle fortezze,³⁹ inediti scenari si erano aperti per il riassorbimento dell'emigrazione (intellettuale e non) di matrice repubblicana, in vista di una definitiva pacificazione sociale; dove avevano preso «avvio alcune delle iniziative... per il riassetto delle istituzioni e dell'amministrazione del principato»,⁴⁰ volte ad assicurare una giustizia più efficiente e meno diseguale per tutti. Mentre all'Accademia, massima istituzione culturale dello Stato, gli Aramei tornavano all'offensiva, preparandosi a riprenderne il controllo. Come è stato giustamente osservato, la composizione del *Gello* di Pierfrancesco Giambullari durante l'estate 1545 va «collegata alle lotte interne all'Accademia fiorentina»: al rafforzamento delle tesi arameo-etrus-

36. «Dava terrore a tutto 'l popolo la guardia (cosa non usitata di vedersi a Firenze) che menava seco continuamente il duca, con una maniera nuova d'arme in aste» (B. VARCHI, *Storia fiorentina*, a cura di L. Arbib, III, Firenze, a spese della Società editrice delle storie del Nardi e del Varchi, 1841, pp. 4-5).

37. PBN, *Ital.* 981, c. 19v.

38. Ivi, c. 25v.

39. G. SPINI, *Cosimo I*, cit., pp. 210-214.

40. F. DIAZ, *Il granducato di Toscana. I Medici*, Torino, UTET, 1987, p. 85. Si tratta di temi sui quali è doveroso il rinvio al fondamentale A. ANZILOTTI, *La costituzione interna dello Stato fiorentino sotto il duca Cosimo I de' Medici*, Firenze, Francesco Lumachi editore, 1910; e, più di recente, a E. FASANO-GUARINI, *Lo Stato mediceo di Cosimo I*, Sansoni, Firenze 1973.

sche corrispondeva, infatti, una polemica contro «molti letterati dell'età nostra», che coinvolgeva direttamente il Varchi. «Anzi era una polemica» destinata ad assumere «una dimensione politica molto più ampia di quanto altrimenti una disputa tra letterati avrebbe potuto comportare». ⁴¹

Proprio al Varchi e ai suoi giurati nemici Aramei, dal Gelli al Giambullari, dal Lenzoni al Bartoli, allude il passo della *Vita di Numa Pompilio* relativo all'istituzione dell'«ordine sacro delle vergini vestali». La maggior cura che avessero le ministre del culto, alle quali era imposta sotto severissime pene la castità, «era di conservare acceso continuamente un fuoco eterno» nel tempio della dea Vesta. ⁴² L'insistenza sulle vestali, sulla fiamma, «di sua natura... incorruttibile», «primo principio di tutte le cose», rimanda alla padovana Accademia degli Infiammati, di cui il Martelli era stato «una delle voci più significative». ⁴³ L'accusa contro una vestale incaricata dell'educazione delle più giovani, rinvia invece al Varchi:

Essendosi spento, per non so qual disgratia, il sacrato fuoco della iddea, et dubitando per questo i pontefici che per mancamento delle vergini ciò non fosse avvenuto, con diligentia cercarono se macchia alcuna contra alla verginità si ritrovasse infra le vergini. Emilia, che guardiana ne era in quel tempo et alle novelle insegnava in che modo si custodisse, era veramente innocente, ma sospettavasi della castità sua oltra modo per il popolo, onde ella per liberarsi affatto di tanta et così grave sospettione, alla presenza dei pontefici et di tutta Roma disse nel tempio: “Sacratissima Vesta, della città di Roma ottima custode e madre... se io, pura essendo et d'ogni labe di corpo et d'animo monda, a grandissimo torto sono hora in sospetto della verginità mia venuta al popolo romano, per essere il fuoco suo inviolabile spento, per non so qual cagione, mostrane santa dea indubbi segni, aiutane et non patire che la vergine tua, innocente, immacolata casta et monda, con tanta vergogna miseramente perisca. Et se io sono in parte alcuna colpevole contra le nostre leggi, contra l'onestà, contra i giuramenti fatti, contra la fede data di castità, ho io commesso già mai, degno supplizio del peccato mio fammi sentire, et colla morte il populo romano piacciati d'espriare et benedire.” ⁴⁴

Rinvia, in sostanza, alle infamanti accuse di avere abusato di una fanciulla di nove anni, figlia di un contadino che avevano colpito il venerato maestro del Martelli dopo la sua elezione a console dell'Accademia fiorentina (1° febbraio 1545). Sull'episodio si soffermano i biografi cinquecenteschi, dando conto delle reazioni popolari, trovandosi «per questo caso ripiena tutta la città di bisbiglii et vari ragionamenti», ma soprattutto del peso preponderante assunto nella vicenda da rivalità e contrasti accademici. In questa prospettiva risultano significativi i nomi di coloro

41. P. SIMONCELLI, *La lingua di Adamo*, cit., p. 34 nota 54 e p. 46.

42. PBN, *Ital.* 981, c. 19r-v.

43. V. BRAMANTI, *Ritratto di Ugolino Martelli*, cit., p. 14.

44. PBN, *Ital.* 981, c. 22r-v.

che montarono ad arte il caso: il caposcuola degli Aramei Carlo Lenzoni e i suoi amici, Giovambattista Strozzi e Bernardo Segni.⁴⁵ Tutto fa pensare a una trama ben congegnata, ordita in segreto, quasi si trattasse di una congiura, con l'obiettivo di screditare il Varchi, impedendogli di assumere il consolato dell'Accademia. Peraltro, il discorso tenuto da Emilia, la guardiana del tempio, «alla presenza dei pontefici e di tutta Roma», riflette specularmente l'*Oratione nel pigliare il consolato*, recitata dal Varchi nella Sala del papa a Santa Maria Novella, sede delle adunanze pubbliche dell'Accademia, alla presenza di un numeroso e attento pubblico.⁴⁶ All'elogio degli Umidi egli aveva contrapposto in quella circostanza la durissima requisitoria contro gli Aramei, qualificati come «pipistrelli», additando la strada da seguire nel modello del Bembo,

a' cui versi e alle cui prose, uniche e perfette o più tosto divine che umane, secondo il giudizio di tutt'i migliori (ché degli altri, quasi pipistrelli alla luce del sole, ci devono più tosto a passione muovere ed increscimento loro a maraviglia o a riso) tutt'i toscani, anzi tutte le nazioni, e massimamente noi fiorentini semo grandissimamente tenuti e strettissimamente obbligati.⁴⁷

Uno degli uditori, nonché vittima degli strali, il Giambullari, non poté certo dimenticare le parole del Varchi. E proprio durante il consolato di questi, prese a stendere il *Gello*, strutturandolo in forma dialogica, con interlocutori, oltre al Gelli e al Giambullari, Carlo Lenzoni e un messer Curzio bembista e speroniano, che avrebbe dovuto essere convertito alle tesi «aramee», nel quale non è forse arbitrario riconoscere la figura di Benedetto Varchi.

45. Cfr. S. LO RE, *Biografie e biografie*, cit., pp. 721-722; 733-734.

46. Cfr. Firenze, Biblioteca Marucelliana, B. III. 52, c. 25r.

47. B. VARCHI, *Opere*, a cura di A. Racheli, II, Trieste-Milano, Lloyd Austriaco-E. Treves, 1859, p. 338.

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

LE IMMAGINI E LE FORME.
PONTANO E IL COMMENTO AL NONO AFORISMA
DEL CENTILOQUIO

SUMMARY

Giovanni Pontano's *Commentationes super Centum Sententiis Ptolemaei*, which accompanied his new translation from the Greek of the pseudo-Ptolemaic *Centiloquium*, was a landmark in the sixteenth-century movement for the reform of astrology and the return of the discipline to Ptolemy. Not only did Pontano present a text cleansed of the errors and the glosses which had entered the late medieval translations from the commentary of Pseudo-Haly (Ahmad ben Yūsuf), but he also adopted a critical stance towards that commentary, rejecting above all the acceptance and development of an anti-Ptolemaic convergence of astrology and magic. In this way, he distinguished between Ptolemaic astrology and the Hermetic tradition, moving in the same direction as many sixteenth-century astrologers. His commentary on Aphorism 9, which deals with the question of *imagines astronomicae*, is of particular significance.

★

APPRESA di slancio a Napoli – dove Pontano era giunto molto giovane nel 1447 – negli anni del sodalizio con il toscano Lorenzo Bonincontri e il catanese Tolomeo Gallina,¹ l'astrologia svolge un ruolo di rilievo nella cultura e nell'opera dell'umanista umbro. Si muovono al suo interno due scritti specialistici, la traduzione commentata del *Centiloquium* pseudotolemaico e l'imponente trattato *De rebus coelestibus*, in 14 libri: due testi fra i più notevoli della letteratura astrologica del tardo Quattrocento, e insieme due documenti importanti del profilarsi dei nuovi orientamenti, suscitati anche su quel terreno dalla *renovatio* umanistica. Subito dopo, l'arte di Urania diventa fonte di ispirazione poetica nei cinque libri del poemetto *Urania*, uscito in prima edizione a Venezia, per i tipi di Aldo Manu-

1. Un passo del *De rebus coelestibus* presenta il cammino di Pontano verso l'astrologia, e la sua stessa formazione letteraria e filosofica, come un percorso dettato da una predisposizione istintiva, da lui interpretata come un dono celeste: «Nos qui haec scribimus, nullo a praeceptore aut ad carmen componendum, aut ad philosophiam ediscendam, aut ad coeli significationes intelligendas instituti sumus. Sola enim natura insitaeque animi vis ac veterum scriptorum lectio assidua ad haec ipsa nos traxit, quorum et pater avusque ignorantissimi fuere, et mater satis habuit lanificio ac telae intenta esse. Ad coelum igitur stellasque, quando ab illis quidem manant, iure haec videntur referenda», *De rebus coelestibus*, II, in Pontani *De rebus coelestibus. Commentationes in centum sententiis Ptolemaei*, Neapoli, Ex officina Sigismundi Mayr, 1512, p. 67.

zio, nel 1502, e nel connesso *Meteororum liber*; testi capitali di quella poesia astrologica del Quattrocento, incoraggiata dal ritrovamento degli *Astronomicon* di Manilio, e dalla riscoperta del testo originale dei *Phainomena* di Arato, nella quale si erano già iscritti i tre libri della *Città di vita* di Matteo Palmieri e gli *Astronomicon* di Basinio Basini da Parma. Essa poi feconda una ricca riflessione etica, che fra i suoi temi inserisce l'indagine del rapporto fra indole e comportamento, natura e libertà, e si riverbera nella distinzione, proposta nel *De prudentia*, fra i due tipi umani del 'virtuoso' e del 'felice'. Inoltre, stimola ripensamenti e sviluppi del tema del libero arbitrio, sollecitati da una discussione con Egidio da Viterbo, nel terzo libro del *De fortuna* e nel dialogo *Aegidius*. È parte attiva dell'orizzonte intellettuale nel quale prendono forma giudizi storici e politici, e spesso anche comportamenti personali; detta, infine, la netta presa di distanze dall'attacco antiastrologico del pur amato Pico.²

Sul ruolo dell'astrologia in Pontano insisté fondatamente Benedetto Soldati, in una ricerca sulla poesia astrologica del Quattrocento, che conta ormai quasi un secolo di vita, ma che costituisce ancora un punto riferimento per gli studi in materia. Nato nel 1876, morto prematuramente nel 1918, Soldati appartenne alla generazione di studiosi per la quale l'astrologia cessò di configurarsi semplicemente come un coacervo di superstizioni e assurdità. Fu nella sua epoca che filologi classici e storici delle religioni iniziarono a chinarsi sugli antichi testi astrologici, riscoprendone il linguaggio, i concetti, le interne articolazioni. Memorabili edizioni di testi greci e latini sottrassero l'astrologia al buio nel quale l'avevano relegata decenni di allontanamento dalla cultura alta. L'arte di Urania riacquistò il volto di una componente imprescindibile della cultura antica, che aveva influenzato in mille forme mitologia, letteratura, arte, filosofia, scienza. Gli studiosi che la interrogavano, spesso all'oscuro della complessità dei suoi riferimenti e della tecnicità del suo lessico, riscoprivano al suo interno, quasi con sorpresa, un sapere compatto e organizzato, connesso da precisi legami agli strumenti, procedure e concetti dell'astronomia matematica. Questa dimensione matematica non sfuggì allo sguardo attento di grandi filologi, come Hermann Usener e Franz Boll,

2. La questione è affrontata in apertura del libro XII del *De rebus coelestibus*, il voluminoso trattato la cui stesura, iniziata sul finire degli anni Settanta, e successivamente interrotta, fu ripresa e portata a compimento proprio alla notizia dell'attacco di Pico. La replica antipichiana, assai acre in una prima versione, fu attenuata nella revisione finale dell'opera. Su tale questione cfr. B. SOLDATI, *La poesia astrologica del Quattrocento italiano. Studi e ricerche*, Firenze, Sansoni, 1906 (rist. anast., Firenze, Le Lettere, 1986, con prefazione di C. Vasoli), pp. 229-231; G. DE SANTIS, *Pico, Pontano e la polemica astrologica. Appunti sul XII libro del De rebus coelestibus*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», XXIX (1986), pp. 155-191.

che ne furono, non infondatamente, colpiti. La formula, proprio allora coniata, ed in seguito anche troppo frequentemente ripetuta, secondo la quale nell'astrologia sarebbe da individuarsi un misto di religione e scienza, era valsa nella loro prospettiva a distinguere l'astrologia dalle diverse forme di superstizione e di magia, e ad attrarre l'attenzione su quei nessi con la scienza, che ne facevano un oggetto non indegno dell'attenzione degli studiosi. Ne era nato un orientamento di ricerca, che proprio sul finire del secolo aveva trovato nell'ampio lavoro di Auguste Bouché-Leclercq su *L'astrologie grecque* una sintesi influente. Negli stessi anni si avviava, per iniziativa di Franz Boll e Franz Cumont, una monumentale raccolta dei codici astrologici greci; l'astrologia trovava spazio anche nelle ricerche di storici della scienza, fra le quali ricorderemo almeno quelle di Giuseppe Schiaparelli.³

Soldati, che conobbe e citò molti di quegli studi, se ne avvalse in rapporto all'indagine di una zona poco esplorata della letteratura del Rinascimento italiano. Riprendendo un orientamento già avviato da eruditi come Gothein, Boffito e Percopo, e da storici della filosofia come Francesco Fiorentino,⁴ Soldati operò sul terreno della riconnessione fra astrologia antica e cultura rinascimentale, su una lunghezza d'onda non priva di affinità con quella sulla quale, negli stessi anni, veniva movendosi Aby Warburg; non a caso, le sue ricerche si trovano ad essere citate nella celebre conferenza del 1912 sugli affreschi del ferrarese Palazzo Schifanoia.⁵ Gli interessi intellettuali e i punti di arrivo dei due studiosi erano, beninteso, assai diversi. Nei loro lavori emergeva però una comune consapevolezza: molti temi della cultura artistica, letteraria e filosofica del Rina-

3. Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, Leroux, 1899, rist. anast. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963; *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, 12 voll., Bruxelles, in aedibus Henrici Lamertini, 1898-1953. Di G. Schiaparelli, in rapporto al nostro discorso, sono da vedere i saggi raccolti in *Scritti sulla storia dell'astronomia antica* [1925], t. I, Milano, Mimesis, 1997.

4. E. GOTHEIN, *Die Culturentwicklung Süd-italiens in Einzel-Darstellungen*, Breslau, W. Koebner, 1886 (trad. it., *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, a cura di T. Persico, Firenze, Sansoni, 1915; rist. anast., Firenze, Le Lettere, 1985); F. FIORENTINO, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli, Tipografia della Regia Università, 1885, rist. anast. a cura di S. Ricci, con un saggio di F. Cacciapuoti, prefazione di E. Garin, Napoli, Vivarium, 1994; IDEM, *Egidio da Viterbo e i pontaniani di Napoli*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana, Napoli, Tipografia della Regia Università, 1885; G. BOFFITO, *Un poeta della meteorologia: Giovanni Pontano*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXIX (1899); E. PERCOPO, *Nuovi documenti su gli scrittori e gli artisti de' tempi aragonesi*, rist. a cura di M. Del Treppo, Napoli, Società napoletana di Storia Patria, 1997.

5. A. WARBURG, *Italianische Kunst und internationale Astrologie in Palazzo Schifanoia zu Ferrara* [1912], in *L'Italia e l'arte straniera*, Atti del x Congresso Internazionale di Storia dell'Arte in Roma, Roma, 1922, pp. 179-193, trad. it. in M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*, Livorno, Sillabe, 1999, pp. 84-108 (il riferimento a Soldati nella nota 17, p. 108).

scimento non possono essere adeguatamente compresi, senza essere messi in rapporto con i temi, i concetti, il linguaggio dell'astrologia. Non c'è bisogno di ricordare quanto, ai primi del Novecento, questo assunto si presentasse come innovativo. Nello svolgerlo, Soldati – non diversamente da Boll e da Warburg – non si fermò a catalogare l'antica arte come frammento di una presunta mentalità premoderna, strutturalmente affine alla superstizione, alla divinazione e alla magia; né si accontentò di un riconoscimento retorico, e generico, della rilevanza del ruolo da essa svolto, per molti secoli, nella cultura dell'Occidente. Puntò invece a mettere a fuoco, con indagini ravvicinate di testi, alcune delle modalità nelle quali l'astrologia aveva interagito con la cultura degli autori esaminati – oltre a Pontano, anche Bonincontri, Palmieri, Basinio da Parma –, e dei temi ed orientamenti che da quell'incontro erano scaturiti all'interno della loro opera.

Degli scritti di Pontano, Gothein aveva sottolineato con finezza l'orientarsi più verso una forma di psicologia astrologica, che non verso il campo delle predizioni; un passaggio che nel linguaggio della storia dell'astrologia potrebbe esprimersi come volto al recupero dell'astrologia genetliaca, e al ridimensionamento dell'astrologia mondiale. Dal canto suo, Soldati prese in esame l'inserimento pontaniano dell'astrologia all'interno di una versione naturalistica dell'aristotelismo, debitrice al magistero di Giorgio Trapezunzio.⁶ La fonte esplicita dei riferimenti tecnicamente astrologici dei quali si sostanziarono le sue analisi era il noto volume di Bouché-Leclercq, molto erudito, ma non sempre tecnicamente preciso. Alcuni limiti dell'informazione in tal modo acquisita non mancarono di interagire con la discussione del nesso tra filosofia e astrologia in Pontano.⁷ Le pagine di Soldati posero la questione dell'apporto del sapere astrologico alle prospettive filosofiche di Pontano; ma non anche, all'inverso, quella della lettura che Pontano condusse dei motivi della tradizione astrologica, e della selezione di temi, spesso significativa, che al suo interno egli venne operando. Su questo secondo aspetto vorrei contribuire ad attrarre l'attenzione, a partire dall'analisi di un punto specifico del commento al *Centiloquio*.⁸

6. Sul Trapezunzio e il suo rapporto con l'astrologia non possiamo soffermarci in questa sede se non marginalmente; rimandiamo dunque agli ottimi studi di J. MONFASANI, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden, Brill, 1976, e *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of Georges of Trebizond*, ed. by J. Monfasani, (NY), Binghamton, 1984.

7. Un limite di competenza astrologica fu segnalato in Soldati, a proposito della trattazione dell'opera di Bonincontri, nel bel saggio di P. LANDUCCI RUFFO, *Lorenzo Bonincontri e alcuni suoi scritti ignorati*, «Rinascimento», s. II, v (1965), p. 171.

8. Fra gli studi recenti sui lavori astrologici di Pontano si segnalano: F. TATEO, *Astrologia e*

La celebre raccolta di aforismi, tramandata sotto il nome di Tolomeo, aveva conosciuto nel secolo XII cinque versioni latine dall'arabo.⁹ Nel suo attraversamento della cultura tardomedievale era stata sempre accompagnata dal commento di Ahmad ben Yūsuf, il medico-astrologo vissuto fra i secoli IX e X, che Platone di Tivoli erroneamente aveva indicato come Haly:¹⁰ una denominazione che, ripresa dalla quasi totalità dei lettori successivi, avrebbe interferito, e si sarebbe confusa, con quella dell'altro Haly ('Alī ibn Ridwān), autore di un diffusissimo commento alla *Tetrabiblos*. Compendio di svariati temi astrologici,¹¹ presentati come il 'frutto' essenziale del sapere di Tolomeo, il *Centiloquium* o *Fructus* si era presto collocato fra i testi astrologici più influenti, ed era entrato perfino a far parte dei *curricula* accademici.¹² La supposta paternità tolemaica ne aveva fatto una fonte di informazione autorevole, più facilmente assimilabile e fruibile, anche in sede di commento universitario, che non la complessa, voluminosa e ardua *Tetrabiblos*, resa in latino con il titolo *Quadripartitum*. In verità, delle sue cento sentenze solo una parte presentava il riassunto di tesi effettivamente presenti nell'opera di Tolomeo. Le altre contenevano

moralità in Giovanni Pontano, Bari, Adriatica, 1960; M. DE NICHILLO, *I poemi astrologici di Giovanni Pontano. Storia del testo con un saggio di edizione critica del Meteororum liber*, Bari, Dedalo, 1975; W. HÜBNER, *Perseus, Eridanus, und Cola Piscis unter den Sternbildern*, «Renaissance Quarterly», XXXVIII (1985), pp. 446-472; G. DE SANTIS, *Pico, Pontano e la polemica astrologica*, cit.; P. ZAMBELLI, *Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 352-368; CH. TRINKHAUS, *Astrological Cosmos and Rhetorical Culture of Giovanni Gioviano Pontano*, «Renaissance Quarterly», XXXVI (1985), pp. 446-472; M. RINALDI, *Pontano, Trapezunzio ed il 'Graecus interpres' del Centiloquio pseudotolemaico*, «Atti Accademia Pontaniana», n.s., XLVIII (1999), pp. 125-171; IDEM, *Sic itur ad astra. Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della Mathesis di Firmico Materno*, Napoli, Loffredo, 2002.

9. Tre di tali traduzioni sono dovute ad Adelardo di Bath (che diede in latino i primi 39 aforismi), Platone di Tivoli, Ugo di Santalla. La quarta (*Abufagarus*) è attribuita a Gerardo di Cremona o a Giovanni di Siviglia. La quinta (*Mundanorum*) a Ermanno di Carinzia. Cfr. anche L. THORNDIKE, *Notes on some Astronomical Astrological and Mathematical Manuscripts of the Bibliothèque Nationale Paris*, «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», XX (1957), pp. 128-129.

10. Su questo errore cfr. R. LEMAY, *Origin and Success of the Kitāb Thamara of Abu Ja'far Ahmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm, from the tenth to the seventh century in the world of Islam and the Latin West*, in *Proceedings of the first International Symposium for the History of Arabic Science, Aleppo 5-12 April 1976*, edited by A. Y. Al-Hassan, G. Karmi and N. Namnum, II (1978), p. 103.

11. Si tratta infatti di un compendio le cui tesi riguardano l'astrologia genetica, l'astrologia mondiale, l'astrologia meteorologica e l'astrologia medica; quest'ultima ne costituisce solo una parte, diversamente da quanto suggerisce il saggio, assai bello e bene informato, di M. RINALDI, *Pontano, Trapezunzio*, cit., p. 16.

12. Su ciò vedi E. BORTOLOTTI, *La storia della matematica nell'Università di Bologna*, Bologna, Zanichelli, 1947, pp. 8-13; R. LEMAY, *The Teaching of Astronomy in Medieval Universities, principally at Paris in the Fourteenth Century*, «Manuscripta», XX (1976), pp. 197-217.

motivi e riferimenti di provenienza ermetica; scaturivano cioè da una tradizione precedente a Tolomeo, da lui scartata, ma ripresa in molti testi antichi e tardoantichi – quelli di Manilio, Doroteo, Vettio Valente, Firmico Materno –, e successivamente diffusa e sviluppata in ambiente arabo, anche attraverso la mediazione dei Sabei di Harran. Che si trattasse di un testo pseudoepigrafo fu dimostrato da Franz Boll nel 1894, con argomenti filologici (l'estraneità all'uso tolemaico di molti tratti linguistici e stilistici) e tematici (i riferimenti alle tecniche delle elezioni e delle interrogazioni, ai decani e ai *paranatellonta*, assenti in Tolomeo). Fu una allieva di Boll, Aemilie Boer, a dare nel 1952 il testo critico della redazione greca dell'operetta,¹³ identificata come l'originale, la cui prima indiretta menzione sembrava potersi rintracciare in uno scritto di Proclo, sebbene i più antichi manoscritti greci in nostro possesso risalgano all'inizio del sec. XIV. Successivamente questa tesi fu sottoposta a riesame da Richard Lemay, che ipotizzò una originaria stesura in arabo, opera di quello stesso Ahmad ben Yūsuf, fino ad allora ritenuto autore del solo commento.¹⁴

Non possiamo qui soffermarci sull'interessante discussione destata dalla tesi di Lemay. Ricorderemo piuttosto come Pontano e gli altri studiosi che nel Quattrocento intervennero a diverso titolo sul *Centiloquium* lo considerassero, senza manifestare dubbi, un testo autenticamente tolemaico. Il percorso di trasmissione delle cento sentenze apparve loro non diverso da quello degli altri innumerevoli testi trasmessi all'Occidente dal mondo islamico, passati da una originaria redazione greca alla traduzione in arabo e successivamente in latino. Dubbi e riserve riguardarono non l'origine greca, e l'autenticità tolemaica, bensì semmai la fisionomia del testo, così come essa era venuta stabilendosi attraverso i precedenti passaggi. Anche al *Centiloquium* poté dunque essere applicato, non senza punte polemiche nei confronti della tradizione, come già ad innumerevoli altri classici della letteratura, della filosofia e della scienza, il canone umanistico della restituzione della lezione autentica, al di qua delle modificazioni, e dei fraintendimenti, che sul testo potevano essersi sedimentati nel corso del tempo. Anche in quel caso l'acribia filologica si fece strumento della verifica della solidità della tradizione esegetica. Così, dopo essere stato un veicolo significativo della diffusione europea di conoscen-

13. Cfr. F. BOLL, *Studien über Claudius Ptolemaeus*, «Jahrbücher für das Klassische Philologie», suppl. XXI (1894), pp. 180 sgg. Per il testo cfr. ΚΑΠΠΟΣ, *Pseudo-Ptolemaei Fructus sive Centiloquium*, ed. Ae. Boer, in *Opera quae extant omnia*, III/2, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1952 (editio altera correctior 1961), pp. 37-61.

14. La datazione era basata su un riferimento di Proclo alla cosiddetta *trutina Hermetis*, cui rimanda l'aforisma 51 del *Centiloquium*: cfr. Procli *Diadochi In Platonis rempublicam*, edidit G. Kroll, Leipzig, Teubner, 1901, p. 59.

ze astrologiche collegate al nome di Tolomeo, fu di nuovo il *Centiloquium*, prima del voluminoso e arduo *Quadripartitum*, a stimolare in età umanistica una ridefinizione del rapporto con la tradizione astrologica.

Applicare gli strumenti della filologia umanistica al presunto compendio d'autore delle dottrine del più grande classico della storia dell'astrologia non significava avviare una operazione neutra; implicava, al contrario, questioni decisive sullo statuto, le finalità e i caratteri del sapere astrologico, del quale il *Centiloquium* contiene una versione tutt'altro che incolore. Nell'operetta sono infatti assemblati, senza preoccupazioni di sistematicità e neppure di coerenza, temi di varia provenienza, non diversamente da quanto avviene in altre compilazioni, come il *Liber Hermetis de triginta sex decanis*, che riuniscono e giustappongono materiali più antichi.¹⁵ Alcune sentenze attingono effettivamente i propri motivi alla *Tetrabiblos*: fra queste si collocano gli aforismi dedicati all'analisi delle natiuità, al significato di eclissi e comete, alle previsioni meteorologiche; e l'aforisma 1, con la sua sottolineatura del carattere congetturale della previsione astrologica, soprattutto quando essa si esercita sui particolari.¹⁶ Ma questi motivi sono sottratti al rapporto con l'epistemologia di Tolomeo, che aveva teso a collegare l'astrologia ad una filosofia naturale non dimentica della lezione del peripatismo, e vengono intrecciati con elementi di segno diverso. Trovano spazio tecniche come le interrogazioni e le elezioni, e riferimenti, come i decani, che affondano le radici nella concezione sacrale del tempo, propria dell'antico ermetismo; tecniche e riferimenti che Tolomeo aveva coerentemente espunti dalla propria riscrittura dell'astrologia. Molti aforismi sono dedicati alla iatromatematica, che Tolomeo aveva citato una sola volta, come di sfuggita, senza riprenderne i motivi.¹⁷ L'aforisma 65 introduce un cenno alle grandi congiunzioni, motivo orientalizzante, attestato in testi di lingua greca non prima del sec. VIII; l'aforisma 9 apre alla saldatura fra astrologia e magia, attraverso il tema, sul quale torneremo fra poco, delle immagini astronomiche.

Estrapolando le tecniche descritte da Tolomeo dal contesto del razionalismo astrologico della *Tetrabiblos*, e intrecciandole senza soluzione di continuità con procedure e riferimenti ermetici, le cento sentenze fornivano dell'astrologia una versione assai caratterizzata e perfino inquietante. Alcune delle loro affermazioni, quelle che si richiamavano al motivo ermetico della liberazione dell'anima dai vincoli della necessità, cui il saggio può sottrarsi anche grazie alla previsione astrologica, non mancava-

15. Di questo testo, ritrovato e pubblicato da W. Gundel nel 1936, è disponibile l'edizione critica *De triginta sex decanis*, a cura di S. Feraboli, Turnhout, Brepols, 1994.

16. *KAPΠΟΣ*, cit., p. 37.

17. Cfr. *Tetrabiblos*, I, 3, 18.

no di attrarre l'attenzione dei dotti cristiani, critici del fatalismo e preoccupati della salvaguardia del libero arbitrio.¹⁸ Ma, come aveva già ben compreso, nella seconda metà del sec. XIII, l'autore anonimo dello *Speculum Astronomiae*, il collegamento dell'astrologia alla divinazione e alla magia ostacolava l'apprezzamento dell'arte da parte di chi avesse a cuore le ragioni del sapere e quelle della fede.¹⁹ Interrogarsi sul *Centiloquium* significava dunque, né più né meno che interrogarsi sull'astrologia.

Nel secondo Quattrocento, il compendio pseudotolemaico fu oggetto di due nuovi commenti, quelli di Conrad Heingarter e Lorenzo Bonincontri, a tutt'oggi manoscritti, e di due traduzioni commentate dal greco, quelle di Giorgio Trapezunzio e Giovanni Pontano, quest'ultima più volte ristampata.²⁰ È soprattutto nel caso delle due versioni dal greco che le cento sentenze si confrontarono con il classico 'orizzonte di attesa' della cultura umanistica; con la sua sopravvalutazione delle fonti classiche, assunte a modelli esemplari; con la sua fiera polemica antimedievale. L'esegesi del Trapezunzio, e di Pontano, puntò a ricostruire la tradizione testuale delle cento sentenze, mettendo in luce le interpolazioni operate nelle versioni neolatine, attraverso l'incorporazione al testo di glosse, ricavate a loro volta dal commento dello pseudo-Haly. La collazione fra testo latino e testo greco convinse i due interpreti che il primo presentasse in più punti non soltanto una resa inesatta, ma anche molte aggiunte; queste ultime furono individuate come provenienti dalle redazioni arabe. Come scrisse Pontano, non si poteva non concludere «Chaldeos translatores multa addidisse, quae graece scripta non sunt, et ipsis quoque Ptolemaei verbis a graecis interpretibus etiam aliquid adiectum, dum nonnulla quae a prioribus explanationis gratia adiecta sunt, sic a posterioribus accepta fuere ut ea Ptolemaei esse crederent».²¹ Ne derivò, sia in sede di edizione che a livello esegetico, una presa di distanze non

18. Era nato in questo contesto, in una sorta di condensazione del contenuto dell'aforisma 2, il motto, caro agli studiosi medievali, «Sapiens dominabitur astris», sul quale cfr. G. W. COOPLAND, *Homo sapiens dominabitur astris*, in IDEM, *Nicole Oresme and the astrologers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1952, Appendice 4, pp. 175-177.

19. Cfr. il *Prooemium* dello *Speculum astronomiae*, edizione a cura di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, sotto la direzione di P. Zambelli, Pisa, Domus Galilaeana, 1977, p. 5.

20. La versione del Trapezunzio fu pubblicata per la prima volta da Luca Gaurico nel 1540 insieme alla sua *Oratio de inventoribus, utilitate et laudibus Astronomiae* con il titolo *Cl. Ptolemaei Alexandrini astronomiae Principiis Centum sententiae interprete Georgio Trapezunzio*, e successivamente ristampata altre due volte. Quella di Pontano, edita per la prima volta nel 1512 a Napoli, presso Sigismond Mayr, conobbe diverse ristampe: ricordiamo quella di Joachim Cameraarius (1535), all'interno dell'edizione di cui *infra*, nota 37; quella di Nicolaus Pruckner (1551), dove il testo compare accanto alla *Mathesis* di Firmico Materno, oltre che al *Quadripartitum*; quella di Melantone, dove è stampata insieme al *Quadripartitum* (1553).

21. *Commentationes*, II, LXXXVI, cit., p. 498.

solo dalle versioni latine, ma anche dal commento di Ahmad, il medico e astrologo egiziano, vissuto fra IX e X secolo, che Trapezunzio e Pontano, sulla base della presenza del testo nella versione greca, ritennero aver scritto in greco, e indicarono come «*graecus commentator*», «*Alexandrinus scriptor*», ovvero «*graecus mathematicus*». ²² Alcune tesi del commento, individuato come fonte prima degli errori dei traduttori arabi, condizionanti a loro volta gli interpreti latini, furono ridimensionate per ragioni filologiche e tematiche insieme. Ne è esempio un passo del commento di Pontano, riferito al cruciale, e già ricordato, aforisma 9 del *Centiloquio*.

Nella versione latina dello stesso Pontano, la sentenza suona così: «*In generatione atque corruptione formae afficiuntur a coelestibus formis. Iccirco qui imagines faciunt iis utuntur, cum eo stellae ingresse fuerint observantes*». ²³ È questo il punto nel quale, in forma contratta e volutamente oscura, la raccolta pseudotelemaica accoglie i temi della magia astrologica, ovvero di quella forma di magia che non si limita, come accade in tanta parte degli scritti ermetici minori, ad utilizzare generici riferimenti astrali, ma punta a consolidare l'efficacia delle proprie tecniche, in esse inglobando le procedure prescritte dall'astrologia ermetica per la scelta del momento propizio per ciascuna azione (*καταρχαί, electiones*). ²⁴ Questa apertura alla magia viene ad accentuarsi nel commento di Ahmad, lo pseudo-Haly, che senza frapporte indugi raccorda l'aforisma ad un sapere segreto:

In hoc capitulo vult Ptholomeus multa imaginum secreta patefacere, et vultus quos in hoc seculo esse dixit sunt species animalium et species planetarum; et ideo dicit quod omnibus istis speciebus dominantur sibi vultus consimiles in caelo manentes; verbi gratia: Scorpio caelestis terraenis scorpionibus dominatur, et caelestis serpens terraenis serpentibus. ²⁵

L'allontanamento dagli orizzonti dell'astrologia tolemaica, tecnicamente ardua, ma niente affatto iniziatica, si accentua nel prosieguo del commento, dedicato al racconto di un episodio, immerso in una atmosfera arcana. Ahmad narra infatti di aver incontrato un astrologo bizantino, conosciuto-

22. Ivi, I, IX e XXX, pp. 384 e 417.

23. Ivi, I, IX, p. 384.

24. Sulla distinzione fra magia astrale e magia astrologica, e sulla questione delle *imagines astronomicae*, sia consentito rimandare alla relazione 'Quei maledetti libri negromantici'. Gli astrologi contro la magia, da me svolta al Convegno *Tra antica sapienza e filosofia naturale. La magia nell'Europa moderna: tradizioni e mutamenti*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, 2-5 ottobre 2003, in stampa nel volume degli Atti.

25. Cfr. *Centiloquium Ptholemei*, in *Liber quadripartiti Ptholemei... cum commento Haly Heben Rodan*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, impensis nobilis Octaviani Scoti civis Modoetien-sis, 1493, f. 107v.

re della natura di erbe e pietre, e di averlo visto guarire un suo armigero, punto da uno scorpione, grazie all'uso di uno speciale talismano:

Tunc ego aspexi illa sigilla et in uno quoque vidi vultum scorpionis impressum, interrogavique eum cum quo illa sigillaverat. Tunc ipse ostendit mihi anulum aureum cuius lapis erat beçahar, in quo scorpionis vultus sculptus erat; interrogavi eum qua hora lapidem illum sculpserat, dixit mihi: Luna existente in scorpione sculpsi, eratque scorpius uno ex quattuor angulis, et sigillavi cum eo incensum masticatum in eadem hora.²⁶

L'aneddoto avrà una straordinaria fortuna nei testi dedicati alle *imagines astronomicae*, le immagini magiche costruite nel momento propizio, astrologicamente determinato, e finirà per costituire una sorta di vero e proprio luogo comune. Lo si troverà infatti largamente ripreso, sia in scritti dichiaratamente magici, come il *Picatrix* (che ne contiene una delle citazioni più antiche) o il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa, sia in scritti che in vario modo si richiamano all'astrologia medica, come il *Consilio contro la pestilentia* e il *De vita coelitus comparanda* di Marsilio Ficino, o l'*Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* di Girolamo Torrella.²⁷

Il commento pontaniano all'aforisma si ispira ad una strategia di depotenziamento delle implicazioni magiche del testo, e di trasferimento della questione in un orizzonte segnato da un aristotelismo naturalistico, volto a ricondurre all'interno della legalità naturale i pretesi eventi prodigiosi. Il Trapezunzio aveva interpretato le *imagines* come forme impresse nella materia dal moto dei cieli, ed aveva significativamente omesso ogni riferimento agli sviluppi di Ahmad.²⁸ Pontano invece riprende la storia dello scorpione, ma le toglie centralità e carattere fiabesco, collegandola risolutamente al tema del rapporto fra materia terrestre e moto dei cieli, da cui nascono le forme informanti:

... materia cum sit informis admotas formas induere apta est. Est igitur coeli coelestium corpora informare; nam si elementaris materiae primaria informatio non est,

26. *Ibidem*.

27. *Picatrix latinus*, II, 1, 2; M. FICINO, *Consilio contro la pestilentia*, 22; IDEM, *De vita coelitus comparanda*, 13, 5; C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, II, XXXV; G. TORRELLA, *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis*, Valentiae, Alphonsus de Orta, 1496, ff. a4v, a5r. Sul tema cfr. N. WEILL-PAROT, *Les 'images astrologiques' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (xiii-xve siècles)*, Paris, Champion, 2002; T. KATINIS, *Sulla storia di due 'imagines' contro i veleni descritte da Ficino*, in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli 20-24 Novembre 2001, ed. by P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 613-620.

28. Cfr. Cl. Ptolemaei *Centiloquium, sive Aphorismi*, a Georgio Trapezunzio ex graeco in latinum versi et commentariis illustrati, in Guidonis Bonati Foroliviensis mathematici de astronomia tractatus X..., Basileae, ed. per Nicolaus Pruknerus, 1550, ff. 21v-22r.

et est alicunde, ut quidem est, erit profecto a coelo, a quo elementa ipsa cientur et ad agendum et ad patiendum. Atque ut in ipsa materia vis inest aptitudoque varias a coelo formas accipiendi, sic vicissim coelo stellisque vis inest illas imprimendi.²⁹

Un tipo di materia è atto a ricevere una certa forma, un altro un'altra forma; allo stesso modo, una certa parte del cielo, e un determinato astro, sono atti ad imprimere una certa forma; un'altra parte, e un altro astro, un'altra; se così non fosse, le specie delle cose sarebbero fra di loro confuse. Gli arieti terreni sono in rapporto con l'Ariete celeste, i tori con il Toro, e così via. Per questo una recente congiunzione di Marte e Saturno in Toro, suscitando un inverno molto freddo, causò una strage di buoi; se si fosse realizzata in Ariete, essa avrebbe prodotto analoghi effetti fra le greggi; in Gemelli, avrebbe danneggiato gli uomini, «cum signum illud humanum sit». Chi ha nel tema natale un segno afflitto, è solitamente colpito da malattia nelle membra che a quel segno sono collegate; soffrirà ad esempio di mali al capo colui che «Arietem habuit male fortunatum in genitura; praeest enim Aries capiti».³⁰

Ciò che il nono aforisma mette in luce è la correlazione attraverso la quale il moto dei cieli, ponendo i pianeti in rapporti reciproci di sestile, quadrato, trigono e opposizione (quelli che gli astrologi chiamano aspetti), imprime, con operazione tutta interna alla natura, forme e qualità alla materia. La storia dell'uomo guarito dal morso dello scorpione non è dunque il resoconto di un evento magico; narra piuttosto di un caso di utilizzazione terapeutica, in un momento determinato con le procedure dell'astrologia oraria, del rapporto tra forme celesti da un lato, e forme e materie terrestri dall'altro. Ad essa Pontano ne accosta diverse altre, per mostrare come l'uso delle *imagines*, costruite con l'aiuto dell'astrologia, possa venir collocato sul terreno della iatromatematica, e collegato al ricorso a rapporti interni all'ordine naturale. Quanto a figure o sigilli, che si pretendano dotati di arcani poteri, in rapporto con l'evocazione di presunte energie spirituali, demoniache, o divine, di essi non merita parlare: «dicere autem de imaginibus ac sigillis non est loci huius: de quibus non ignoramus multa etiam inaniter ac superstitiose tradita esse».³¹ L'accenno agli aspetti vani e superstiziosi della letteratura magico-ermetica, per la quale gli astri erano esseri divini, da propiziarsi con opportune invocazioni e preghiere, vale a distinguere l'astrologia dalla magia cerimoniale. La direzione è la stessa già tracciata nel tardo Medioevo da testi come lo *Speculum astronomiae*, attenti a distinguere l'astrologia dalle arti dei ma-

29. *Commentationes*, I, IX, cit., p. 384.

30. Ivi, p. 385.

31. Ivi, p. 386.

ghi che tentano di appropriarsi delle sue tecniche, e «necromantiam paliant, professionem astronomiae mentientes».³²

Nell'accantonare nel suo commento ogni riferimento a procedure magiche, che si pretendano in relazione con presunte entità soprannaturali, Pontano opera in direzione della reciproca separazione fra la componente ermetica e quella tolemaica, che nel *Centiloquium* sono compresenti; ma lo spazio per questa operazione è ridotto dalla convinzione indiscussa che le cento sentenze siano opera di Tolomeo. Ciò induce l'umanista umbro, non diversamente dai suoi precedenti, medievali e umanistici, ad accettare senza batter ciglio i molti temi dell'astrologia ermetica, come le *interrogationes*, le *electiones* e i decani, che trova inseriti nel compendio.³³ Una ferma discriminazione critica è applicata invece alla magia ermetica, che l'aforisma 9 sembrava collegare a Tolomeo. La situazione di Pontano di fronte alle *imagines astronomicae* non è molto diversa da quella nella quale si erano trovati astrologi cristiani tardomedievali, come l'autore dello *Speculum*,³⁴ e teologi e filosofi, disposti ad accettare l'astrologia delle inclinazioni, come Tommaso d'Aquino. Come tenere insieme l'apprezzamento dell'astrologia di Tolomeo, e la teoria delle immagini? Su questo punto la risposta dell'umanista rilancia la sostanza di quelle dei suoi precedenti medievali: l'uso delle immagini, costruite con l'aiuto dell'astrologia, si rapporta alla canalizzazione di energie naturali, senza ricorsi a entità separate. Gli esempi da lui addotti, come già si è detto, attingono esclusivamente al terreno della medicina; nessuna menzione della magia distruttiva, ammessa, in un caso, perfino nello *Speculum*.³⁵

Con il suo commento all'aforisma 9, Pontano collega strettamente al testo delle cento sentenze, e alla sua larga circolazione, una versione del tema delle *imagines*, che ne esclude la possibilità e capacità di andar oltre la legalità naturale. Passi ulteriori nella direzione dell'apprezzamento delle differenze fra ermetismo e astrologia tolemaica furono compiuti solo mezzo secolo dopo la sua morte, quando divenne possibile confrontare

32. *Speculum astronomiae*, *Prooemium*, cit., p. 5.

33. Può segnalarsi in proposito la vivida descrizione del primo decano dell'Ariete, forse non immemore della suggestiva figura tracciata da Francesco del Cossa all'interno degli affreschi del Salone dei Mesi di Palazzo Schifanoia, in *Commentationes*, II, xciv, cit., p. 510.

34. L'opportunità di non dare per scontata l'identificazione del *Magister Speculi* con Alberto Magno è stata persuasivamente sostenuta in A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Speculum astronomiae: une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Turnhout, Brepols, 2001.

35. In *Speculum astronomiae*, XI, cit., p. 32, si descrive infatti l'uso delle immagini ai fini della distruzione di specie nocive. Per la posizione di Tommaso d'Aquino, che legittima l'uso delle sostanze naturali, poste in corrispondenza con i pianeti, ma condanna incantesimi e invocazioni, la cui efficacia potrebbe essere spiegata solo in riferimento all'intervento di demoni, cfr. *Contra Gentiles*, III, 104-106; *Summa Theologiae*, II IIae, quaest. 96.

le cento sentenze, emendate da lui e dal Trapezunzio, con le nuove edizioni degli scritti di Tolomeo. Questa operazione, forse già adombrata in un passo della prefazione di Luca Gaurico all'edizione 1528 dell'*Almagesto*, nella traduzione del Trapezunzio,³⁶ fu attuata da Girolamo Cardano dopo la lettura del *Quadripartitum*, che era stato tradotto parzialmente dal greco per la prima volta nel 1535,³⁷ e integralmente nel 1548. Fu allora che Cardano, la cui competenza astrologica si era formata sulla vulgata di provenienza araba, attraverso la lettura e il commento del trattato tolemaico rivide le coordinate della propria interpretazione dell'arte, e giunse a negare risolutamente la paternità tolemaica della raccolta di aforismi. Una tesi che motivò con considerazioni tematiche: nel *Centiloquium* affiorano, a proposito di temi trattati nella *Tetrabiblos*, soluzioni che nel commento a quest'ultima opera 'Alī Ibn Ridwān attribuisce a Ermete, e che sono diverse da quelle del grande trattato di Tolomeo; ciò dimostra «quod, etiam iudicio Haly, Centiloquium sit Hermetis et non Ptolemaei».³⁸

Dopo l'incontro con il *Quadripartitum*, Cardano mise dunque a fuoco l'alterità fra tradizione ermetica e trattazione tolemaica, non solo per quanto riguarda i temi magici, ma anche sul terreno propriamente astrologico; riconoscendo il sapore ermetico del *Centiloquium*, lo indicò dunque senz'altro come *Centiloquium Hermetis*. La sua riesposizione dell'astrologia, attraverso il commento dell'opera in quattro libri, si volse a restaurare il senso autentico dell'astrologia tolemaica, sottratta all'abbraccio dell'ermetismo, nella convinzione che l'arte di Urania non potesse e non dovesse essere intesa come sortilegio, divinazione o magia. In questo senso, nella seconda parte della sua vita il Cardano astrologo si inserì in un movimento di ritorno a Tolomeo, che, spesso richiamandosi filosoficamente alle prospettive del rinnovato aristotelismo cinquecentesco, annovera molti dei maggiori studiosi di astrologia, a partire da Melantone e dagli astrologi di Wittenberg. Riagganciando le procedure astrologiche ad una filosofia della natura di taglio aristotelico, i riformatori cinquecenteschi dell'astrologia sarebbero entrati in rotta di collisione con il rinnovato tentativo di assorbirne le tecniche all'interno di prospettive ermetizzanti, divinatorie o magiche, portato avanti in quella fase da personaggi come Cornelio Agrippa o Michel Nostradamus. Questo sforzo non sa-

36. Cl. *Ptolemaei Almagestum...*, Venetiis, Luceantonius Iunta, 1528, f. a2r.

37. *Claudii Ptolemaei Pelusiensis libri quattuor compositi Syro fratri. Eiusdem Fructus librorum suorum, sive Centum dicta ad eundem Syrum. Traductio in linguam latinam librorum Ptolemaei duum priorum et ex aliis praecipuorum aliquot locorum Ioachimi Camerarii Pabergensis, Noribergae, apud Ioannem Petreium, 1535*, edizione che costituisce anche la *princeps* del testo greco degli aforismi, editi per la prima volta in latino nel 1484.

38. *Hieronymi Cardani... In Cl. Ptolemaei Pelusiensis iii de Astrorum iudiciis... Commentaria*, III, 2, Basileae, excudebat Henricus Petri, 1554, p. 203.

rebbe stato privo di rapporti con il commento di Pontano, la cui eco è talvolta facilmente rintracciabile nelle loro pagine, a cominciare proprio da quelle di Cardano.

ANDREA RABASSINI

L'OMBRA DELLA IENA.
UN ANIMALE MAGICO NELLA CULTURA FILOSOFICA
DEL RINASCIMENTO

SUMMARY

The alimentary habits of the hyena (eating corpses) and the sexual nature ascribed to this animal since Antiquity (hermaphroditism) were essential as to its negative connotations during the Middle Ages. The hyena was used in the condemnation of sodomy, it represented Satan or the Jews, or else it was used as a symbol of capital vices and sins. During the Renaissance, the concept of hyena assumes new meanings, for instance as a negative symbol of pernicious flattery in Bruno's *Cantus circaeus*. Moreover, ancient views on its presumed magical powers, not completely unknown during the Middle Ages, became quite influential. Especially in Ficino, the hyena's capacity for putting spells on dogs with its shadow became an argument for assigning a real nature to the *umbra*, seen as a distinct level on the scale of being and knowledge. This type of referring to the hyena in ontological and epistemological contexts was resumed by Bruno, who in *De monade* appears to intertwine it with his polemics against Christianity.

★

DURANTE il Medioevo la iena godette di un valore simbolico prevalentemente, se non assolutamente, negativo. Ciò fu dovuto non soltanto alla conoscenza delle sue abitudini necrofaghe, ma anche ad una credenza, diffusa nel mondo antico, relativa alla sua sessualità. Si riteneva, infatti, che ciascun esemplare di questo animale possedesse entrambi i sessi. Questa antica opinione era stata criticata da Aristotele, il quale aveva ritenuto che fosse stata originata dalla difficoltà di distinguere, nelle iene, i genitali maschili da quelli femminili.¹ Tuttavia il parere dello Stagirita non era bastato a dissolvere quella credenza, la quale anzi, soprattutto in epoca ellenistica, era stata più volte affermata tanto nella letteratura greca quanto in quella latina, anche se in modi e in contesti assai diversi tra loro. Una versione di questa tradizione prevedeva che la iena mutasse sesso ogni anno e, in genere, si riteneva che nell'accoppiamento si avvendasse annualmente nel ruolo maschile e in quello femminile.²

1. Cfr. ARISTOTELE, *Hist. an.*, VI, 32, 579b; *De gen. an.*, III, 6, 757a.

2. Cfr. ESOPPO, *Fab.*, 340-341; OVIDIO, *Met.*, XV, 409-410; PLINIO, *Nat. Hist.*, VIII, 105; ELIANO, *De nat. an.*, I, 25; ORAPOLLO, *Hierogl.*, II, 69. Sulla iena e il suo simbolismo nel mondo antico e nel Medioevo, cfr. E. LAUZI, *Lepre, donnola e iena: contributi alla storia di una metafora*, «Studi medievali», Serie Terza, XXIX (1988), pp. 539-559; F. MASPERO, *Bestiario antico. Gli animali simbolo e il loro significato nell'immaginario dei popoli antichi*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme,

Nell'antico *Fisiologo* greco, capostipite di una ricchissima tradizione di bestiari medievali, il riferimento classico all'alternanza sessuale della iena si intrecciò con l'esegesi biblica in una condanna dell'omosessualità:

La Legge dice: «Non mangiare la iena, né ciò che le è simile» [*Deut.*, 14, 8]. Il *Fisiologo* ha detto della iena che è ermafrodita: ora è maschio, ora è femmina; è un animale contaminato a causa del suo mutar natura. Per questo anche Geremia dice: «Non è forse divenuta per me una spelonca di iena la mia eredità?» [*Ger.*, 12, 9]. Perciò anche tu non renderti simile alla iena, accogliendo ora la natura maschile ora quella femminile, giacché rimproverando gli uomini di tal fatta il divino Apostolo ha detto: «Hanno commesso turpitudini maschi con maschi» [*Rom.*, 1, 27]. Bene dunque il *Fisiologo* ha detto della iena». ³

In realtà, nell'originale ebraico e nella Vulgata latina, i due versetti dell'Antico Testamento ricordati nel passo appena letto non citano la iena: quello del *Deuteronomio* tratta del «porco», mentre quello di Geremia – che pure, nella traduzione greca dei Settanta, parla di *hýaina* – accenna piuttosto ad un «uccello screziato». Ciononostante, il *Fisiologo* finì per veicolare verso i bestiari medievali una tradizione esegetica già presente nei Padri Apostolici e ripresa da Clemente Alessandrino. ⁴ Il *Fisiologo*, in effetti, non soltanto fu più volte riproposto in greco, ma a partire dal v secolo fu tradotto in diverse lingue; la versione latina, successivamente ampliata mediante l'apporto di testi scientifici dell'antichità, fu all'origine, tra il XII e il XIII secolo, dei bestiari germanici, francesi e italiani. Anche la trattazione della iena, quindi, si arricchì di nuovi motivi che si aggiunsero a quello sessuale, e seguì l'evoluzione dei bestiari, i quali ad un interesse esegetico fecero seguire, ad esempio, quello per la *moralisatio*. ⁵ Una sintesi efficace dello svolgimento di questi temi nel XIII secolo, ad esempio, è offerta da Cecco d'Ascoli, che nell'*Acerba* tratta fra l'altro della iena, moralizzando e sintetizzando molti dei motivi raccolti dalla tradizione enciclopedica medievale e risalenti all'antichità. ⁶ Necrofagia e anomalia sessuale, in generale, facevano della iena un animale immondo, e consentivano anche numerose interpretazioni particolari. La iena, ad esempio, fu assunta da Rabano Mauro o da alcuni bestiari come simbolo di

1997, pp. 176-178, 366; F. MASPERO, A. GRANATA, *Bestiario medievale*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme, 1999, pp. 221-229.

3. Il *Fisiologo*, a cura di F. Zambon, Milano, Adelphi, 1975, p. 62. Per le implicazioni sessuali del simbolismo della iena, cfr. LAUZI, *art. cit.*

4. Cfr. PS.-BARNABA, *Epist.*, x, 7; CLEM. AL., *Paed.*, II, x, 83, 4 sgg.

5. Per alcuni esempi della presenza della iena nei bestiari, cfr. *Bestiari medievali*, a cura di L. Morini, Torino, Einaudi, 1996, *ad ind.*, s.v. *Iena*.

6. Cfr. *ivi*, pp. 607-608, 631; F. ZAMBON, *L'alfabeto simbolico degli animali*, Milano-Trento, Luni, 2001, pp. 196-197.

Satana, entrando a far parte di un 'bestiario del diavolo',⁷ contrapposto al 'bestiario del Cristo'. La doppia natura della iena, maschile e femminile, poteva farne un simbolo di instabilità e di doppiezza; la sua capacità di attrarre con l'inganno poteva coniugarla al concetto di tradimento. Come molti animali adottati per simboleggiare Satana, la iena divenne uno dei più utilizzati, nel Medioevo, per significare i giudei ed entrò, in generale, nel novero di quelli che furono impiegati per indicare gli eretici e gli infedeli.⁸ Inoltre, rielaborando l'identificazione con i giudei e alcune dottrine antiche – in particolare, il concetto del passaggio dal maschile al femminile – la iena poteva divenire, di volta in volta, simbolo di avarizia, usura, avidità, lussuria, instabilità o volubilità. «Cui [sc. hyenae] similes sunt filii Israel, quoniam ab initio quidem servierunt Deo vivo, postea vero deliciis et luxurie dediti idola coluerunt».⁹ L'abbandono del culto divino – si legge nel *Bestiaire* di Gervaise – condusse gli ebrei a dedicarsi all'usura, all'avarizia e alla lussuria.¹⁰

L'iconografia cristiana acquisì la iena come simbolo dell'avarizia: nella rappresentazione del drago di cui parla l'*Apocalisse*¹¹ – il quale costituisce l'incarnazione del principio del male e le cui teste sono interpretate come i vizi capitali – compare appunto la iena a simboleggiare l'avarizia,¹² in connessione stretta ed evidente con il tema demoniaco. D'altra parte, però, le arti figurative conservano anche il segno di una sorta di 'redenzione' della iena, raffigurata come attributo di san Macario di Alessandria.¹³ Secondo la leggenda, infatti, l'anacoreta egiziano avrebbe guarito il cucciolo cieco di una iena.¹⁴ Qui la guarigione diviene il simbolo dell'apertura degli occhi spirituali, che può avvenire anche nei casi più estremi, come è sottolineato dalla specie animale in questione. Si dovrà osservare, comunque, che l'episodio di san Macario, da un lato, pare muovere ancora da una simbologia negativa della iena e, dall'altro, costituisce un'eccezione. Il terreno su cui invece si diffuse una considerazione non negativa o addirittura positiva della iena fu piuttosto quello magico.

7. Cfr. D. SANSY, *Bestiaire des juifs, bestiaire du diable*, «Micrologus», VIII (2000), pp. 561-579 e 9 figg. f.t.

8. Cfr. *ibidem*.

9. Il «Fisiologo» latino: «versio Bis», XVIII, in *Bestiari medievali*, cit., p. 44.

10. Cfr. *Bestiari medievali*, cit., p. 174.

11. *Ap.*, 12, 3-9. Cfr. anche *ivi*, 13, 2.11; 20, 2.

12. Cfr. G. HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano, Istituto di Propaganda Libraria, 1995, p. 189.

13. Cfr. *ibidem*.

14. Cfr. PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, Intr. di Ch. Mohrmann, testo crit. e comm. a cura di G. J. M. Bartelink, trad. di M. Barchiesi, Milano, Fondazione L. Valla-A. Mondadori, 1990⁴, pp. 94, 340-341.

Spesso, nelle testimonianze classiche, la iena è dotata di poteri straordinari. Secondo Plinio, i «magi» l'avrebbero stimata più di qualsiasi altro animale, dal momento che essa possiederebbe speciali «*magicas artes*».¹⁵ In generale, nel mondo antico, la iena compare come animale incantatore. Talora, ad esempio, troviamo che essa agisce attraverso la sua 'voce', capace di imitare quella degli uomini o di altri animali; talora, invece, che essa ipnotizza la sua preda con il tocco della sua zampa sinistra; oppure che immobilizza le sue vittime compiendo tre giri intorno a loro; sovente, che ammutolisce o cattura i cani mediante la sua ombra.¹⁶ Le virtù magiche della iena non furono del tutto ignote al Medioevo, che ad esempio le assimilò alla seduzione demoniaca; ma, nel Rinascimento, esse divennero addirittura centrali nella nuova considerazione di questo animale. Allora, non soltanto si entrò in diretto contatto con nuove fonti greche, ma soprattutto si modificò la prospettiva con cui ci si accostava alle fonti stesse. Luigi Pulci, nel *Morgante*, ripete quasi alla lettera alcuni dei motivi più ricorrenti nei bestiari e nelle enciclopedie medievali a proposito della iena; ma lo fa con una nuova sensibilità e in un contesto rinnovato, in cui il quadro di riferimento non è più l'esegesi biblica o la moralizzazione cristiana.¹⁷ Se poi diamo uno sguardo alla letteratura filosofica dei secoli xv e xvi, non possiamo non rilevare che il motivo principale con cui la iena torna a comparire è prevalentemente legato, sebbene in modi e con finalità diverse, alla sua capacità fascinatrice. In generale, però, va detto che il significato della iena si fa complesso, potendo essere utilizzata in contesti fra loro differenti e potendo assumere connotazioni dissimili.

Un esempio dell'ambivalenza insita nel simbolismo rinascimentale della iena è offerto da Gerolamo Cardano. Nella sua opera sull'interpretazione dei sogni, come già accadeva nell'onirocritica antica,¹⁸ la iena si lega ad una simbologia negativa. In primo luogo, infatti, indica un uomo di pessimi costumi,¹⁹ oppure, come gli altri animali che si cibano di cadaveri,

15. PLINIO, *Hist. Nat.*, xxviii, 92. Cfr. anche ivi, viii, 106; SOLINO, *Collectanea rer. mem.*, 27, 25.

16. Cfr. ad es. PLINIO, *Hist. Nat.*, viii, 106; ELIANO, *De nat. an.*, iii, 7; ivi, vi, 14; ivi, vii, 22; SOLINO, *Collectanea rer. mem.*, 27, 23-25.

17. Cfr. L. PULCI, *Morgante*, xiv, 84, 1-4: «lenna vediesi della sepultura | cavare i morti rigida e feroce, | la qual si dice, chi v'ha posto cura, | ch'ella sa contraffar l'umana voce».

18. Cfr. ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1975, p. 109 («una iena indica una donna di tendenze maschiline, oppure un'avvelenatrice, e un uomo effeminato e ignobile») e p. 247 (nei sogni, gli animali «infingardi, pigri e astuti, come la iena, rappresentano persone infingarde e pigre, e sovente anche degli avvelenatori»).

19. H. Cardani *Somniorum Synesiorum omnis generis insomnia explicantes Libri iv*, in *Opera omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Lyon, 1663, mit ein Einleitung von A. Buck, 10 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1966: v, p. 623.

significa la «morte».²⁰ Inoltre, in quanto animale incantatore, diventa allegoria onirica del «pernicius insidiator».²¹ Nel Cardano dell'interpretazione dei sogni, dunque, il tema della capacità fascinatrice della iena assume il carattere negativo dell'insidia e del tradimento. Il medesimo tema sembra assumere una curvatura assai diversa nel *De arcanis aeternitatis*, dove Cardano spiega che l'uomo, microcosmo, reca in sé tutti gli animali. La iena, che «fascinat», rappresenta una delle molteplici facoltà naturali che l'uomo compendia in se stesso.

Temperiem vero homo tam amplam limitibus est consecutus, ut homo non solum omnium animantium, verum etiam omnium rerum vires retineat. Videt ut lynceus, audit ut aper, currit ut lepus, vivax ut elephas, fascinat ut hyaena, veneno afficit ut regulus serpens, venenis resistit ut monoceros, ut chamaeleon absque cibo vivit; idem timetur a crocodilis ut apri pisces, saltat ut cervus, ignibus resistit ut salamandra, natat et sub aquis vivit ut piscis, crescit in immensum ut cete.²²

In Cardano, dunque, contesti diversi comportano una diversa declinazione di un medesimo tema. In maniera per certi versi simile, Giovan Battista Della Porta utilizza differentemente le informazioni sulla iena che legge nelle sue fonti, a seconda della natura dell'opera che va componendo. Nel trattato *Della fisionomia dell'uomo*, il filosofo napoletano scrive che «quei ch'hanno i denti continui non sono altramente costumati che le pecore, capre selvagge e simili», e prosegue ricordando che le «Iene hanno un sol dente continuo, senza distinzione di gengive».²³ Questa opinione viene ascritta dal Porta esplicitamente a Plinio, il quale, per l'esattezza, la riferiva alla *corocotta*, nata dall'incrocio tra una iena e una leonessa etiopica.²⁴ Anche la *corocotta*, secondo la stessa testimonianza pliniana, sarebbe dotata di poteri incantatorii, ma nel trattato fisiognomico del Porta il tema magico non emerge. Esso diviene invece esplicito e centrale nella *Magia naturalis*, dove sin dalla prima redazione in quattro libri, del 1516, la iena figura più volte.²⁵

20. Ivi, p. 267.

21. Ivi, p. 635.

22. EIUDEM, *De arcanis aeternitatis*, VI, in *Opera omnia*, cit., x, p. 12. Cfr. G. GIGLIONI, *Medicina e metafisica della vita animale in Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VIII (2002), pp. 113-158: 139-140.

23. G. B. DELLA PORTA, *Della fisionomia dell'uomo*, a cura di M. Cicognani, con illustrazioni dell'ed. del 1610, Parma, Guanda, 1988, p. 203.

24. Cfr. PLINIO, *Nat. Hist.*, VIII, 106.

25. Nel presente contributo mi limito ad alcune presenze della iena nella prima redazione della *Magia naturalis*, riservandomi di tornare in un secondo momento sul confronto con la seconda redazione, in venti libri, del 1589. Per una citazione della iena nella redazione del 1589, cfr. S. KODERA, *The stuff dreams are made of: Ficino's magic mirrors*, «Accademia», I (1999), pp. 85-100: 92, nota 25.

Nel capitolo ix del Libro I, in cui Della Porta si occupa delle relazioni di «simpatia» e di «antipatia» che legano tra loro tutti gli enti naturali, compare, tra numerosi esempi, il tema della iena: «Crocodilus Niliacus et panthera saeua homini sunt; hic illum devorat, sed ab hyaena maxime terretur». ²⁶ L'ostilità tra la iena e la pantera, interpretata dal cristianesimo medievale come simbolo dell'inimicizia tra Satana e Cristo, s'incontra già nelle fonti antiche. ²⁷ Vi accenna Eliano, e vi si sofferma Plinio, il quale aggiunge che una pelle di iena: 1) induce alla fuga le pantere; 2) sospesa di fronte ad una pelle di pantera, provoca in quest'ultima la caduta dei peli. ²⁸ Proprio su questi due motivi torna lo stesso Della Porta in un capitolo (il xii del Libro I), in cui tratta delle «vires» insite nei corpi dopo la morte: «Dissidet hyaena cum panthera; unde qui hyaenæ corio se loricat iam mortuæ, fugiunt quæque nec congregi quidem sustinent; et si eorum pelles e regione adversantes suspendes, pantherarum pellis pili defluunt». ²⁹

Alcune pagine prima di registrare queste credenze, Della Porta aveva già accennato ad uno dei poteri insiti nella «hyaenæ pellis», la quale viene infatti elencata tra gli elementi con cui i marinai proteggono le vele, affinché non vengano colpite dai fulmini: «Laurus et ficus e caelo non tanguntur, nec vituli marini tergus, nec hyaenæ pellis, nec alba vitis; quare nautae iis vela muniant, ne fulmine icta deflagrent et decidant». ³⁰ La citazione appartiene al capitolo viii del Libro I, in cui il filosofo napoletano si sofferma su quelle proprietà occulte che non provengono dalla qualità degli elementi, ma dalla forma delle cose. Un esempio notevole di questo fenomeno consiste negli animali, i quali sono stati creati da Dio diversi tra loro per forma e dimensione e, ad un tempo, hanno ricevuto una proprietà peculiare – secondo la specie di appartenenza – che ne caratterizza comportamento e poteri. Anche qui, fra i tanti, gli esempi ricavati dalla letteratura sulla iena:

Hyaena, si hominem canemve soporantem aspexerit, suum iuxta illud protendit corpus; si que dormientis corpus superarit, delirum efficit et, ne sibi obsistat, manus erodit; si proceritate superabitur, celerem arripit fugam, ut Nestor tradit in sua *Panacea*. Si quoque saevius hyaena occurrit, cave ne illam a dextra excipias: stuporem enim inducit maximum, cui obsistendi non amplius facultas dabitur nec tibi ipsi poteris auxiliari; si e laeva invaseris, stupore obreptam enecabis. Eius umbra canes elingues reddit et obmutescere facit, quod sentiens insecuta adverso sideris lumine currit et infestantum ora canum verberat umbra. ³¹

26. G. B. DELLA PORTA, *Magiae naturalis, sive de miraculis rerum naturalium libri iv*, Lugduni, Apud Gulielmum Rouillium, 1561, f. 28v.

27. Sulla iena come antitesi simbolica della pantera, cfr. L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il bestiaro del Cristo*, 2 voll., Roma, Arkeios, 1994: I, pp. 422-424.

28. Cfr. PLINIO, *Hist. Nat.*, xxviii, 93. Cfr. anche ORAPOLLO, *Hierogl.*, II, 70.

29. DELLA PORTA, *Magiae naturalis*, cit., f. 39v.

30. Ivi, f. 25r.

31. Ivi, f. 23r-v.

La iena, dunque, è capace: 1) di rendere folle un uomo o un cane che dormono; 2) di indurre lo «stupor» in un avversario, affrontandolo da destra; 3) di far ammutolire, con la sua ombra, i cani. Per il primo dei tre temi, Della Porta rimanda esplicitamente alla *Panacea* di Nestore, uno scritto che il napoletano, in realtà, cita attraverso una breve trattazione sulle simpatie e le antipatie naturali attribuita a Zoroastro e inclusa nella raccolta di testi conosciuta come *Geoponica*.³² Il secondo tema accennato dal Porta è ricavato dal medesimo testo zoroastriano³³ e richiama tradizioni diffuse nell'antichità, secondo le quali, quando una iena si scontra con un essere umano, il successo o la sconfitta dell'animale dipendono dal lato da cui affronta l'avversario.³⁴ Il terzo tema è contenuto anch'esso, in una sua variante, nella medesima fonte, laddove si legge che la iena aggredisce i cani calando su di loro – come fosse una corda – la sua ombra, proiettata dalla luna notturna.³⁵ In questo caso, però, Della Porta sembra avere presenti anche altre letture. Del resto, il motivo dell'ombra magica della iena è piuttosto diffuso nelle letterature antiche; e conviene soffermarvisi con particolare attenzione, sia per la sua fortuna rinascimentale sia perché particolarmente legato ad implicazioni di carattere filosofico.

Plinio, elencando i «multa ... mira» che si tramandano intorno a questo animale, afferma: «umbrae eius [sc. hyaenae] contactu canes obmutescere».³⁶ Più tardi, Solino scrive: «qui forte si venantes umbram eius dum sequuntur contigerint [sc. canes], latrare nequeunt voce perdita».³⁷ Eliano riferisce questa credenza in una forma un poco ampliata, sottolineando esplicitamente l'analogia tra la iena e chi compie operazioni magiche: «Quando c'è luna piena, essa fa in modo di avere la luce alle spalle e di proiettare la sua stessa ombra sui cani, e così li rende immediatamente muti; dopo averli stregati e ridotti al silenzio in questo modo, come fanno le fattucchiere (*hōs hai pharmakides*), li trascina via e fa di loro tutto quello che vuole».³⁸ Infine, un contesto rilevante dal punto di vista filosofico, in cui il potere magico della iena compare in relazione all'ombra, è quello del *Commento* di Proclo alla *Repubblica* platonica.³⁹

Il *Commento* alla *Repubblica* giunse in Italia soltanto nel 1492, attraverso un codice portato a Firenze da Giano Lascaris e subito letto da Marsilio

32. Cfr. *Geoponica*, 15 1, 11.

33. Cfr. *ivi*, 15 1, 12.

34. Cfr. PLINIO, XXVIII, 93; ORAPOLLO, *Hierogl.*, II, 71.

35. Cfr. *Geoponica*, 15 1, 10.

36. PLINIO, *Nat. Hist.*, VIII, 106.

37. SOLINO, *Collectanea rer. mem.*, 27, 24.

38. ELIANO, *De nat. an.*, 6, 14, in C. ELIANO, *La natura degli animali*, 2 voll., a cura di F. Maspero, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 1998, I, pp. 357-359.

39. Cfr. PROCLO, *In Plat. Remp. commentarii*, I, 290.17-19 Kroll.

Ficino. Questi ricavò dal *Commento* alcuni *Excerpta* latini che circolarono all'interno della sua silloge epistolare. Uno degli «excerpta» più ampi, intitolato *Distinctio rerum in genera quatuor, item de imaginibus atque umbris*, è ricavato dalla XII Dissertazione del *Commento* di Proclo, ossia quella *Sulla caverna nel VII libro della «Repubblica»*. La prima parte della XII Dissertazione è dedicata alla celebre similitudine della linea, esposta da Platone nel VI libro del suo dialogo. Rispetto all'originale greco, l'«estratto» ficiniano si trova a metà strada fra la traduzione e l'epitome, con alcune osservazioni esplicative dello stesso Ficino.⁴⁰ L'indagine sulla linea platonica è condotta da Proclo, in primo luogo, attraverso una sottolineatura del principio di continuità universale, che è in connessione con la dottrina della gerarchia dell'essere. L'antico neoplatonico inserisce in questo contesto le sue considerazioni sulla similitudine della linea, riprese e sintetizzate dal filosofo fiorentino. Marsilio traduce, tra l'altro, un'interessante pagina del *Commento*, nella quale i temi platonici delle «images» e delle «umbrae» vengono declinati neoplatonicamente, non soltanto grazie ad una sottolineatura demonologica ma anche attraverso un rapido *excursus* a carattere magico. Con un riferimento al testo platonico del *Sofista*, Proclo sostiene il carattere «sostanziale» delle immagini: «apparentes imagines – così traduce Ficino – esse substantias quasdam quorundam simulachrorum machinatione quadam daemonica fabricatas».⁴¹ Analogamente le ombre, che hanno una certa affinità con le immagini, sono esse stesse «corporum figurarumque imagines» ed hanno «plurimam... sympathiam, idest compassionem consensionemque» con quegli stessi corpi dai quali sono proiettate. Una prova di questi rapporti simpatetici, sono le «artes» dei maghi, i quali, nelle loro operazioni, ricorrono agli «idola» e alle «umbrae». Del resto, nello stesso mondo naturale si possono trovare testimonianze delle «vires» insite nelle immagini e nelle ombre. Ecco, allora, due esempi ricordati da Proclo, il secondo dei quali è relativo alle «images» (la donna che ha le mestruazioni macchia di sangue lo specchio in cui si guarda e la propria immagine ivi riflessa); il primo esempio, invece, è dedicato alle «umbrae» e concerne appunto il tema della iena. Seguendo il testo di Proclo, Ficino riferisce la tradizione secondo la quale la iena è capace di far precipitare un cane seduto più in alto di lei, calpestandone l'ombra, per poi divorarlo: «hyaenam ferunt calcantem canis in alto se-

40. L'«excerptum» *Distinctio rerum* si legge in *Marsilii Ficini Opera*, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, voll. 2, Préf. de S. Toussaint, Paris, Phénix Éditions, 2000, pp. 941-942. Su questo «excerptum» e, in generale, sugli «estratti» ficiniani dal *Commento alla «Repubblica»*, mi permetto di rinviare ad A. RABASSINI, *Il Bene e le ombre. «Excerpta» ficiniani dal Commento alla Repubblica di Proclo*, «Accademia», 1 (1999), pp. 49-65.

41. *Ficini Opera*, cit., p. 941. Cfr. PLATONE, *Soph.*, 266b 6 sgg.

dentis umbram, illum ex alto praecipitare statim atque devorare». ⁴² La conclusione dell'argomentazione, che segue ancora il testo di Proclo, spiega che i «cogitabilia» stanno agli «intelligibilia», come gli «imaginalia» ai «visibilia corpora»; e come i «cogitabilia» – cioè, postilla Ficino, le «mathematicas res» – sono «in se quaedam speciesque», similmente le «images», provenendo «ex rebus naturalibus», hanno anche una loro «natura». ⁴³

Come testimonia lo stesso «excerptum» ficiniano, il tema magico dell'ombra in relazione alla iena è presentato da Proclo secondo una sua variante. Ora, infatti, la iena non proietta la propria ombra sul cane, ma piuttosto fa precipitare dall'alto e cattura la sua preda calpestandone l'ombra. Anche qui, comunque, l'animale è dotato di poteri magici e agisce attraverso l'ombra; ma, ciò che è più interessante, il nesso 'iena-ombra' è inserito da Proclo all'interno di una riflessione di carattere ontologico e gnoseologico. In questo senso lo stesso Ficino riutilizzò il tema della iena nei *Commentaria* platonici del 1496, quando, soffermandosi sul brano del *Sofista* che era stato citato nella XII Dissertazione del *Commento alla «Repubblica»*, fece ricorso alle osservazioni procliane che si era annotato negli *Excerpta*. La pagina ficiniana che qui ci interessa appartiene alle *Distinctiones et summae capitum in Sophistam* ed è caratterizzata da temi risalenti ad un complesso dibattito gnoseologico – con forti implicazioni di carattere magico – in relazione alla «imaginatio» e alla «phantasia», termini medi tra il senso e l'intelletto. ⁴⁴ Mediante un intarsio di fonti diverse, Ficino ribadisce la tesi secondo cui «le immagini hanno certamente una loro natura», vale a dire «una sostanza». In particolare, il fatto che le ombre possiedano «vim quandam et quasi naturam... suam» trova conferma in Proclo, che Marsilio cita attraverso il proprio «excerptum» sulle «images» e le «umbrae». Tra l'esempio della iena e il riferimento alle operazioni dei «magi», ricavati appunto da Proclo, Ficino inserisce stavolta una citazione dell'altra tradizione relativa al rapporto 'iena-ombra', menzionando esplicitamente Solino:

Assertit idem Proclus in libro de *Repubblica* sexto. Immo vero et umbras vim quandam et quasi naturam habere suam asseverare contendit, narrans hyaenam calcantem canis in alto sedentis umbram illum ex alto praecipitare atque devorare. Scribit

42. Ficini Opera, cit., p. 941.

43. Ivi, p. 942.

44. Cfr. Marsilii Ficini *Commentaria in Platonis Sophistam*, XLVI, in M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1989, pp. 273-275. Cfr. anche ALLEN, *Icastes*, cit., pp. 186-197. Per il tema della iena, oltre alle osservazioni contenute *ibidem*, cfr. RABASSINI, *Il Bene*, cit., pp. 60-65; KODERA, *The stuff dreams*, cit., pp. 92-93.

quoque Solinus canem intra hyaenae umbram latrare non posse. Adiungit Proclus solere magos miris modis afficere rerum imagines atque umbras, hisque affectis similiter res ipsas afficere, quasi imagines atque umbrae naturam aliquam habeant suam ad res attinentem, per quam mutua quaedam fieri compassio valeat.⁴⁵

Come si è potuto vedere, l'attenzione di Ficino per la iena e per il potere magico della sua ombra è fortemente connotata da esigenze di carattere ontologico e gnoseologico. In altri autori, invece, prevale l'interesse precipuamente magico. È il caso, cui si è accennato, della *Magia naturalis* del Porta, il quale riteneva razionalmente inspiegabili i fenomeni di simpatia e antipatia cui si connetteva la iena. Anche Cornelio Agrippa, che nel libro I del *De occulta philosophia* torna più volte sul nesso 'iena-ombra', lo tratta con una sensibilità chiaramente magica, ma al tempo stesso lo innesca in un quadro teorico di riferimento che sembra volerne rendere ragione. In una pagina del capitolo xx, innanzitutto, egli pare inserire le sue citazioni in una classificazione ragionata del fenomeno magico relativo alle «virtutes naturales». Agrippa, infatti, sostiene che certe virtù naturali delle cose sono ad esse insite «secundum totum, hoc est secundum totam suam substantiam vel eius omnes partes»; altre virtù, invece, «insunt rebus secundum aliquas eius partes».⁴⁶ Tra gli esempi della prima tipologia, figura quello dell'azione magica della iena attraverso la sua ombra, citato secondo la versione fornita da Plinio: «hyaena habet secundum suam totam substantiam quod umbrae eius contactu canes obmutescant».⁴⁷ Tra gli esempi del secondo tipo, Agrippa, dopo aver menzionato la «virtus» del basilisco e del «catoblepas», ricorda il potere insito negli occhi della iena: «in oculis basilisci et catoblepae est virtus violentissima occidendi homines, ubi ipsos viderit; similis virtus est in oculis hyaenae, quae quodcunque animal lustraverit e vestigio haeret, stupescit et movere se non potest».⁴⁸ Qui, dunque, il motivo magico della virtù fascinatrice dello sguardo s'intreccia con quello della capacità della iena di immobilizzare gli animali girando loro attorno – tema, quest'ultimo, già presente in Plinio e in Solino.⁴⁹

45. Ficini *Commentaria in Platonis Sophistam*, cit., p. 275.2-10. La stessa pagina di Proclo sarà richiamata da Ficino, seppure con un cenno, nella *Appendix Commentariorum in Timaeum Platonis* (cfr. *Ficini Opera*, cit., p. 1474).

46. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, pp. 124-125.

47. Ivi, p. 125.

48. *Ibidem*.

49. Cfr. PLINIO, *Nat. Hist.*, VIII, 106; SOLINO, *Collectanea rer. mem.*, 27, 25. Per le fonti di questo capitolo del *De occulta philosophia*, delle quali va qui ricordato il *Liber de mirabilibus mundi* dello pseudo-Alberto Magno, cfr. V. Perrone Compagni, in AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., pp. 124-126, note *ad loc.*

Nel capitolo XLIX dello stesso libro I, Agrippa torna sulla capacità della iena di immobilizzare i cani con il contatto della sua ombra. Qui il motivo magico-neoplatonico dell'*umbra* si connette ad una trattazione del problema del *lumen*.⁵⁰ Al termine della sua discesa dal principio primo, la luce diviene «caliginosus calor crucians et exaestuans». Il potere dell'ombra, quindi, si connette a quello della luce. Di conseguenza, persino ai livelli più bassi ogni elemento naturale può percepire, nei limiti delle sue capacità, l'effetto della luce, la quale, legando tra loro tutte le cose con un calore vivifico e permeando tutti gli enti, conduce per ogni dove le loro «qualitates virtutesque». Attraverso l'ombra di un ente, la luce cattura e diffonde le caratteristiche e le proprietà dell'ente stesso. In questo discorso, ispirato ad una speculazione metafisica sulla luce di marca dionisiana e ficiniana, Agrippa inserisce il tema magico dell'ombra e riferisce alcuni esempi ricavati da Plinio, tra i quali ripete quello della iena.⁵¹

Le osservazioni sin qui raccolte intorno a Ficino, Cardano, Della Porta e Agrippa, possono fornire un'idea della varietà e delle possibilità con cui il tema della iena poteva essere impiegato nella cultura filosofica del Rinascimento. Tale versatilità è particolarmente evidente in Giordano Bruno, il quale cita la iena non soltanto con particolare frequenza, ma anche con funzioni e modalità diversificate. In generale, si può osservare che la iena ricorre soprattutto in opere bruniane composte tra il 1589 e il 1591. Nel '91, appunto, Bruno pubblica il *De imaginum compositione*, dove la iena figura all'interno di un elenco mnemotecnico di animali: il «Campus Iunonis et Dianae». ⁵² Nella pagina precedente dell'opera, ossia nel «Campus Zoroastri», in cui i nomi di alcune pietre servono a costruire un sistema di memoria artificiale, troviamo invece la «hyaenia». ⁵³ Sappiamo infatti che, secondo una tradizione diffusa nell'antichità e nel Medioevo, nel corpo della iena (generalmente nei suoi occhi) si troverebbe una pietra che prenderebbe il nome dall'animale e che permetterebbe di predire il futuro a chi la tenesse sotto la lingua. ⁵⁴ Da una rielaborazione di queste credenze potrebbe derivare, almeno in parte, anche l'immagine che Bruno, nella stessa opera latina, pone in rapporto con la «hyaenia»: «iuvem virgam in dextera habentem, et oculum bestiae ori applicantem. Super caput illius insidet corvus». ⁵⁵

50. Cfr. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, cit., pp. 177-180.

51. Ivi, p. 178: «Hyaenae umbrae suae contactu facit obmutescere canes».

52. *De imag. comp.*, BOL II,III 178.

53. Ivi, p. 177.

54. Cfr. ad es. SOLINO, *Collectanea rer. mem.*, 27, 25: «in quorum [sc. hyaenarum] pupilis lapis invenitur, hyaeniam dicunt, praeditum illa potestate, ut cuius hominis linguae fuerit subditus, praedicat futura».

55. *De imag. comp.*, BOL II,III 279. La presenza della *hyaenia* è stata rilevata anche dietro la

In realtà, il Nolano aveva utilizzato la iena già nel *Cantus Circaeus*, del 1582. Qui, in primo luogo, essa figura nell'elenco degli animali sacri a Saturno.⁵⁶ Si tratta di un 'bestiario' che meriterebbe di essere esaminato in una trattazione specifica. Ora si potrà rilevare, perlomeno, che la iena compare assieme ad animali verosimilmente legati ai concetti di principio e di vicissitudine, ma anche a quelli di melanconia, di oscurità e di notte (in molti casi, si tratta di esseri tradizionalmente inclusi nel 'bestiario del diavolo'). La iena, poi, ricorre altre due volte nel *Cantus bruniano* (rispettivamente, nella ix e nella x Questione del Dialogo 1) e, in entrambi i casi, assume una valenza morale di carattere negativo. Nella Questione ix le iene rappresentano gli adulatori e, per la precisione, coloro che blandiscono con l'ossequio, per poi trarre alla rovina: esse, infatti, sanno riprodurre la voce umana e chiamare personalmente gli uomini di cui hanno udito il nome, per poi divorarli.⁵⁷ Bruno, dunque, nella sua critica dell'adulazione e della blandizie, utilizza una nota tradizione sulla capacità della iena di imitare la voce umana, tradizione trasmessa da Plinio, ripresa da Solino e quindi variamente modulata nel corso del Medioevo, per poi essere rinnovata dal Pulci.⁵⁸ Da parte sua, però, Bruno sembra utilizzare materiali tradizionali ai fini di un discorso suo proprio. Ciò è ancora più evidente nella citazione della iena contenuta nella Questione x, dove il Nolano impiega un'immagine assai più insolita, a proposito di un «aliud hienae genus»: queste iene si precipitano a divorare gli escrementi umani, tanto che, se questi fossero posti in alto, sarebbero disposte a morire dallo sfinimento nel tentativo di raggiungerli; si tratta di bestie che stimano dolcissime le cose più turpi e si adoperano per trarre il peggio anche dalle cose migliori, così come fanno i «sacci» impiegati per filtrare il vino, i quali trattengono per sé soltanto la feccia.⁵⁹ Ebbene: mentre prima si criticavano gli adulatori, adesso il tema degli *excrementa* sembrerebbe rinviare alla polemica tipicamente bruniana contro la pedanteria. Si pensi alla critica della *Cena delle Ceneri*, rivolta ai seguaci di Andrea Osiander, «asino ignorante e presuntuoso»: «asini» anch'essi, leggendo la sua prefazione al *De revolutionibus orbium coelestium*, avrebbero mangiato «le sue

pietra «bena», alla quale Bruno accenna due volte nel *De magia mathematica*, in pagine che riprendono le dottrine del *Liber secretorum* attribuito ad Alberto Magno (cfr. *De magia math.*, BOM 122, 124 e 157).

56. *Cantus*, BOL II, I 189.

57. Ivi, pp. 200-201: «Blandiebantur obsequio, ut in perniciem traherentur: ut modo humanum sciunt referre vocem, et homines proprio quod audierint nominis advocare, quos discerpant».

58. Cfr. *supra*, note 16-17.

59. *Cantus*, BOL II, I 201. Bruno accenna alla predilezione della iena per lo sterco umano anche in *De minimo*, BOL I, III 191 («hyaenae nihil humano stercore optabilius»).

lattuche e frutticelli» – correlativi degli escrementi e della feccia del *Cantus* – piuttosto che intendere il vero senso dell'opera di Copernico.⁶⁰ Quanto ai nessi tra sterco e pedanteria da un lato, e pedanteria e asininità dall'altro, sono invece evidenti in un passo del *De la causa, principio et uno*, dove Bruno si scaglia implicitamente contro Pietro Ramo, «un francese arcipedante», e Francesco Patrizi, «un altro sterco di pedanti, italiano, che ha imbrattato tanti quinterni con le sue *Discussioni peripatetiche*» e che «mostra aver molto del bestiale et asino».⁶¹ L'ultima citazione della iena contenuta nel *Cantus*, quindi, sembrerebbe polemizzare contro la pedanteria intellettuale. D'altra parte la pedanteria, per Bruno, è anche religiosa; e forse non è da escludere la possibilità che nella *Questione x* vi sia un preludio della critica contenuta nello *Spaccio de la bestia trionfante*, dove la ricerca degli «escrementi» viene collegata alla tradizione giudaico-cristiana, in contrapposizione alla religione egizia: «quel che mi par da deplorare, è che veggio alcuni insensati e stolti idolatri li quali, non più che l'ombra s'avicina alla nobilità del corpo, imitano l'eccellenza del culto de l'Egitto; e che cercano la divinità, di cui non hanno raggione alcuna, ne gli escrementi di cose morte et inanimate».⁶²

Quanto alla iena, Bruno tornerà a citarla nel 1589, ma in contesti esplicitamente magici, diversi quindi da quelli del *Cantus*. Nel primo passo che ci interessa, appartenente al *De magia mathematica*; viene affrontato il problema dell'ombra e del suo intreccio con la luce; la fonte impiegata è fondamentalmente il *De occulta philosophia* di Agrippa. «Il grande tema bruniano dell'ombra, qui evocato in termini assai espliciti, agisce in profondità sulla fonte, sottoponendola a una torsione decisiva»; in Agrippa, infatti, «il richiamo alla centralità del nodo di luce e tenebra rimane, a ben vedere, un cenno estremamente generico e circoscritto»;⁶³ in Bruno invece diviene tema centrale e fondamentale, e su di esso si innesta l'immagine, assente in Agrippa e connessa invece alle pagine iniziali della *Lampas triginta statuarum*, della «rixa», ovvero della «pugna» che oppone tra loro la luce e le tenebre. Questa «lotta» deriva dalla «mixture» di tenebre e di luce, di bene e di male, che è insita nell'uomo stesso. Nell'ambito di questa argomentazione, Bruno, raccogliendo esempi del potere magico che è causato dall'unione di luce e di tenebre, ricorda che la iena, con il contatto della sua ombra, fa ammutolire i cani: «hyena umbrae suae

60. *Cena*, BDF I 63.

61. *Causa*, BDF I 231. Per il rapporto tra escrementi e pedanteria, cfr. anche *De progressu*, BOL II, III 5, dove si ricordano i «tumidi grammatistae... qui sub titulis artis inventivae, iudicativae et aliarum, si diis placet, omnium infinitas non cessant stercorare paginas».

62. *Spaccio*, BDF I 632.

63. N. TIRINNANZI, in BOM 153-154.

contactu obmutescere facit canes». ⁶⁴ Nel suo nuovo contesto, il Nolano sta ripetendo praticamente alla lettera quanto leggeva in Agrippa, il quale, a sua volta, aveva citato Plinio.

Anche nel *De rerum principiis*, opera contemporanea al *De magia mathematica*, il tema della iena torna in un discorso magico, dedicato al potere della luce e, quindi, dell'ombra. Dopo aver sottolineato l'importanza di considerare e riprodurre le «virtutes lucis», al fine di compiere operazioni di magia naturale, Bruno precisa: «Observant hoc maxime magi, unde incantantes, fascinantes curant ut umbra sua fascinandum contegant, et ex adverso a luce subtrahenda consistant;... hyena umbra sua canes devincit ne latrent, ne moveantur, sed torpeant et consistant». ⁶⁵ Anche qui il filosofo riprende il passo di Agrippa citato nel *De magia mathematica*, ma stavolta sembra farlo in maniera più libera. Non è improbabile che in questa sede si sia fatta sentire più manifestamente l'eco di altre letture. Potrebbe aver influito, ad esempio, la tradizione rappresentata da Solino, il quale aveva sottolineato come i cani, dopo aver toccato l'ombra della iena, «latrare nequeunt, voce perdita». ⁶⁶ Inoltre l'impiego del termine «devincit», riferito alla iena, parrebbe sottolineare in modo più esplicito il carattere del *vinculum* magico intrecciato dall'*umbra* dell'animale.

Come si è appena visto, nel *De magia mathematica* e nel *De rerum principiis* la iena figura per il suo potere magico, priva di connotazioni morali. Nel 1590, l'anno successivo alla stesura di queste opere, Bruno pubblica i poemi francofortesi: *De minimo*, *De monade* e *De immenso*. E mentre nel *De minimo* si accenna al nesso negativo 'iena-sterco' (già sviluppato nel *Cantus Circaeus*), ⁶⁷ nel *De monade* Bruno torna sul rapporto magico 'iena-ombra', che aveva inserito negli scritti del 1589. Tuttavia la prospettiva e il contesto di questa ripresa sono diversi. E diversa è anche la fonte cui attinge il Nolano. Il riferimento alla iena, nel *De monade*, si trova all'interno di un ampio passo sul quadruplice ordine della realtà, in cui Bruno muove dalla divisione della linea platonica, per soffermarsi sul valore dell'ombra e concludere elencando i quattro livelli della «mundi divisio» (intelligibile, cogitabile, sensibile e umbratile). ⁶⁸ In queste pagine Bruno opera un sapiente intarsio di fonti: Agrippa, Erasmo, Proclo, la Sacra Scrittura. In particolare, per quanto riguarda la suddivisione della linea platonica e il tema della iena, cita, attraverso gli *Excerpta* di Ficino, il *Commento*

64. *De magia math.*, BOM 114. Cfr. AGRIPPA, cit. *supra*, nota 51.

65. *De rerum princ.*, BOM 602-604. Sulla capacità fascinatrice della iena, cfr. E. SCAPPARONE, *ivi*, pp. 727-728.

66. SOLINO, *Collectanea rer. mem.*, 27, 24.

67. Cfr. *supra*, nota 59.

68. Cfr. *De monade*, BOL I, II 389-391.

di Proclo alla *Repubblica*.⁶⁹ Tra le espressioni riprese dagli «estratti» che Ficino aveva ricavato da Proclo, figura, appunto, quella che ci qui riguarda: «Fertur, hyenam calcantem canis umbram, eundem ab alto deportatum devorare».⁷⁰

Sappiamo, dunque, che Bruno cita il rapporto magico tra l'ombra e la iena sia nel *De magia mathematica* (e nel *De rerum principiis*) sia nel *De monade*. Nel primo scritto, però, in cui prevalgono interessi di carattere magico, egli attinge ad Agrippa, che a sua volta dipendeva da Plinio. Nel poema francofortese, invece, il contesto in cui si inserisce il medesimo motivo è connotato da riflessioni di carattere ontologico e gnoseologico. Ecco allora che Bruno, citando un'altra versione del nesso 'iena-ombra', ricorre a Ficino e, in particolare, ad una pagina che questi aveva desunto da Proclo, traducendo e glossando un testo in cui era già presente il problema dell'essere e della conoscenza. Tuttavia, se per un verso lo sfondo ontologico e gnoseologico avvicina il passo del *De monade* a quelli corrispondenti di Proclo e Ficino, per un altro verso, forse, il tema della iena assume in Bruno un valore più ampio rispetto alla sua fonte ficiniana. La iena, nel filosofo fiorentino, finisce per comparire in maniera piuttosto occasionale. Nel *De monade*, invece, essa sembrerebbe divenire archetipo della stessa esperienza umana. L'uomo, infatti, opera in una realtà umbratile e pensa attraverso concetti che sono ombre di ombre. L'ombra della iena, dunque, non indicherebbe soltanto un livello della realtà che ha pure una sua sostanzialità, bensì anche il livello stesso dell'umana esperienza. In questo senso, in Bruno, si potrebbe intravedere un 'innalzamento' della figura della iena. Ma, forse, c'è anche dell'altro. Dopo aver ricordato che il genere sensibile è suddiviso in realtà sostanziali e in immaginabili, ossia nel mondo corporeo e in quello delle immagini e delle ombre dei corpi, Bruno ha sottolineato che la realtà dell'ombra non è cosa inconsistente e a tale proposito ha prodotto un lungo elenco di prove ricavate dalle sue fonti. Poche righe prima di parlare dei «magi» e della iena, il filosofo ricorda un episodio degli *Atti degli Apostoli*, in cui l'ombra di Pietro viene ricercata dagli infermi per ottenere la guarigione. Scrive a questo riguardo: «An non aliquid est quod de Simone Petro ex aliis Gali-

69. Cfr. RABASSINI, *Il Bene*, cit., pp. 63-65. Non è da improbabile che su questa pagina del *De monade* possano aver influito anche altre letture ficiniane e, in particolare, quelle dei commenti al *Sofista* e al *Timeo*, nei quali Ficino aveva ripreso il suo «excerptum» sulla natura delle immagini e delle ombre. Sul passo che qui ci interessa, cfr. anche D. GIOVANNOZZI, *Conoscere 'per audita'. Note sulle fonti del De monade*, in *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Convegno internazionale (Roma, 23-24 ottobre 1998), a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2003, pp. 367-386: 381, nota 52.

70. *De monade*, BOL I,II 390. Per il passo degli *Excerpta*, cfr. *supra* e nota 42.

laeis est relatum? Veniente Petro (refert Lucas) saltem umbra illius quemquem eorum, qui male habebant, obumbrante liberabantur». ⁷¹ L'azione di Pietro, dunque, sembra essere posta sullo stesso piano (naturale) della magia dei maghi e della iena. Pietro come un mago, dunque; Pietro come la iena. ⁷² Pertanto il passo del *De monade* che abbiamo preso in esame, da un lato, sembra implicare un'«elevazione» della iena, che assurgerebbe ad emblema della condizione umana, ma dall'altro pare implicare un «abbassamento» della figura di Pietro e, quindi, una critica nei confronti del cristianesimo.

Quanto sin qui osservato dovrebbe bastare a dimostrare, sebbene in modo piuttosto sintetico, che la iena è un animale simbolicamente assai versatile e che nel Rinascimento essa poté assumere anche valenze non negative. In particolare, si è visto che furono assai fortunate le credenze magiche, che erano tradizionalmente legate alla iena e che, sulla scorta di Proclo, potevano connettersi ad implicazioni rilevanti sul piano ontologico e gnoseologico. Concludendo queste brevi considerazioni, si dovrà rilevare che una valutazione decisamente positiva della iena è rintracciabile negli scritti di Tommaso Campanella. A questo proposito, bisogna tenere presente, in primo luogo, il *Del senso delle cose e della magia*, in cui il filosofo espone la sua visione dell'universale animazione («la gran catena dell'altissimo consenso universale»). Nel IV libro dell'opera, il quale conobbe anche una circolazione indipendente, Campanella tratta della magia naturale, considerando encomiabile ma insufficiente il tentativo di Giovan Battista Della Porta. Il filosofo napoletano, infatti, aveva sostenuto che non è possibile fornire una spiegazione razionale dei fenomeni di simpatia e di antipatia che legano reciprocamente gli enti naturali; di conseguenza, nella sua *Magia naturalis*, si era limitato ad elencare numerosi esempi relativi alle proprietà occulte di minerali, piante ed animali. Campanella, invece, «si sforza di rileggere e di reinterpretare questa esuberante tradizione alla luce della dottrina del senso delle cose». ⁷³ Il principio che informa l'intera opera, esposto sin dal suo esordio, spiega: «Ente nullo

71. *De monade*, BOL I,II 389-390. Cfr. *Act.*, 5, 14-15: «Magis autem augebatur credentium in Domino multitudo virorum ac mulierum, ita ut in plateas eiicerent infirmos, et ponerent in lectulis ac grabatis, ut, veniente Petro, saltem umbra illius obumbraret quemquam illorum, et liberarentur ab infirmitatibus suis».

72. L'accostamento 'iena-Pietro' non è eccentrico rispetto alla struttura teorica del ragionamento in cui è inserito, bensì è preparato attraverso un accorto uso delle fonti. In particolare, emerge un richiamo al *Cantico dei cantici*, che, recuperando il testo della Vulgata, si distacca dalla tradizione esegetica origeniana, accolta invece nel *De umbris idearum* (cfr. N. TIRINNZI, *Il Cantico dei Cantici nel De umbris idearum*, in *Lecture bruniane I-II*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, pp. 287-306).

73. G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 116.

potere ad altri dare quel ch'egli in sé non ha». ⁷⁴ Viceversa, ogni cosa è già nelle proprie cause, seppure in modo diverso. Nell'ambito della trattazione del IV libro, dunque, Campanella precisa la propria concezione del «mago», il quale, come è stato rilevato,

è colui che, conoscendo la specifica qualità del senso che inerisce ad ogni ente, è in grado di utilizzarlo in modo conveniente ed è in grado di indurre determinate alterazioni sullo spirito mobile e tenue, atto a patire e a ricevere ogni impressione... Egli saprà come incrementare i valori vitali, suggerendo quei cibi, bevande, climi, suoni, rimedi di erbe e di animali che giovano e potenziano le energie vitali, e sconsigliando tutto quanto ha a che fare con la putrefazione e la morte. ⁷⁵

Si capisce, dunque, come gli animali forniscano agli uomini, attraverso le loro carni, le proprietà di cui essi sono dotati. Ciascun animale reca la propria natura; la iena dona l'astuzia.

Dunque, magnando carne di leoni, di lupi e orsi, e più le viscere, fan l'uomo forte e coraggioso. Dell'ossa la midolla si lauda... All'incontro, gli animali timidi, come il lepre e il cervo, fan l'uomo timido e fugace; *gli astuti, come la scimia, la volpe, il corvo, l'ape, la iena, il polpo, a astuzia riconciliano*. Li stolidi, come l'asino, il fagiano, le galline, fanno ignoranti. ⁷⁶

La iena era annoverata fra gli animali astuti già nell'antichità. ⁷⁷ In Campanella, però, la qualità attribuita a questo animale non è più connotata negativamente, ma al contrario sembra acquistare un valore positivo. Lo conferma il fatto che l'astuzia è contrapposta all'ignoranza, procurata dagli animali «stolidi», così come l'uomo «forte e coraggioso» viene opposto a quello «timido e fugace». C'è di più: nessun elemento della natura è in sé negativo; il cosmo intero è percorso e animato da energie positive, così che ogni aspetto della vita risulta esaltato. Si tratta di una concezione strettamente connessa a quella esposta da Campanella nelle sue poesie, laddove tutte le creature sono dette «belle, buone e felici». ⁷⁸ Dio ha stabilito «ch'ogni ente» nasca da un altro ente e che per un altro ancora «sia cibo ed avello». ⁷⁹ La naturale resistenza che ogni ente oppone al morire, indica che ogni vita, donata da Dio, è buona. Ad un tempo, morendo, ogni vita si trasforma, mentre in ogni ente risplende l'idea divina. Dio stesso, che opera ogni trasformazione, fa sì che in natura molti siano gli animali «innocenti» e pochi i «possenti». ⁸⁰ Ciò è segno della sostanziale

74. *Senso delle cose*, p. 1.

75. G. ERNST, *Tommaso Campanella*, cit., pp. 117-118.

76. *Senso delle cose*, p. 280 (il corsivo è mio).

77. Cfr. ARTEMIDORO, cit. *supra*; ELIANO, *De nat an.*, 7, 22, dove l'astuzia è riferita, in particolare, alla *corocotta*.

78. *Poesie*, p. 414.

79. *Ivi*, p. 433.

80. *Ibidem*.

bontà che pervade ogni elemento della natura, nessuno escluso, dai più complessi fino all'umile «verme», il quale trasformandosi vive varie vite.⁸¹ Ciascun ente è buono, e rivela la sua bontà nell'essere utile ad altri enti. Ogni animale è dotato di una caratteristica o di una proprietà che lo distingue e che, al tempo stesso, lo individua come una manifestazione divina del tutto. Questo vale per ciascun ente; anche per la iena.

Pel ventre cupo ha forza la balena,
molta astuzia ha la iena, – industria l'ape.⁸²

Anche nella *Scelta di alcune poesie filosofiche*, dunque, la iena si distingue per la sua 'astuzia'. Nella concezione campanelliana della natura, la capacità della iena di attrarre le proprie prede attraverso i suoi poteri fascinatori diviene il simbolo positivo dell'astuzia. Lo dimostra il *Senso delle cose* e lo confermano i versi della *Scelta*. Del resto, non ci si stancherà di ripetere che la riabilitazione campanelliana della iena è in sintonia con una più ampia esaltazione della natura nella sua interezza. In accordo con le poesie filosofiche, l'*Epilogo* che conclude il *Senso delle cose* celebra il mondo, vivente immagine divina, in cui la vita scorre e si rinnova in una ininterrotta vicissitudine. Nulla è escluso dalla bontà del tutto: «a tutto il mondo tutte cose son gaudio e servono, e ogni cosa è fatta per lo tutto e il tutto per Dio a sua Gloria».⁸³

81. *Poesie*, p. 434.

82. *Ibidem*.

83. *Senso delle cose*, p. 330.

STÉPHANE TOUSSAINT

LA VOIX DES PROPHÈTES.
UN 'INÉDIT' POUR GIOVANNI NESI ET PAOLO ORLANDINI

SUMMARY

In the summer of 1497 the Savonarolan tragedy was about to end. At this dramatic moment the 'Ficinian' monk Paolo Orlandini presented a prophetic *manifesto* to Pietro Delfino, General of the Camaldulesian Order: Giovanni Nesi's *Oraculum de novo saeculo*. This was clearly an attempt to promote millenarian ideas, embedded in Hermetic prophecy, outside the narrow circle of Florentine humanists influenced by Ficinian spirituality and by Savonarola's *renovatio*. Nor was this an isolated episode: the complex and ambiguous relationship between the Venetian Delfino and the Florentines Orlandini and Nesi can be seen as a symbolic encounter between Ficino's humanistic legacy and Christian millenarianism during the final years of the fifteenth century.

★

AUTOUR des années 1494-1497, cruciales pour la ville de Florence, l'humaniste Giovanni Nesi fut un néoplatonicien enthousiaste de Savonarole.¹ Dès sa jeunesse il s'était fait connaître par ses discours moraux et

Mes remerciements amicaux vont à Michel Y. Perrin, qui me préserva de quelques erreurs, et à Christopher Celenza, pour l'hommage de son beau livre sur le *Symbolum Nesianum*. Ma dette envers le maître et le vénérable ami que nous fêtons, Cesare Vasoli, s'exprime par tout ici, à commencer par le choix de mon propos.

1. Sur Nesi (1456-1520) et son oeuvre on consultera surtout: A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, 1902, pp. 692-695, 698; J. SCHNITZER, *Savonarola*, trad. italienne de G. Rutili, Milano, 1931, vol. 1, pp. 496-497; E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, 1961, pp. 122-123, 138-142, 179-181, IDEM, *L'età nuova*, Napoli, 1969, pp. 96-97, 378-379 et *ad ind.*; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970, pp. 192-205, 366; R. BONFANTI, *Su un dialogo filosofico del tardo Quattrocento. Il De moribus del fiorentino Giovanni Nesi*, «Rinascimento», II s., XI (1971), pp. 203-221; D. WALKER, *The Ancient Theology*, London, 1972, p. 52 sq.; C. VASOLI, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola: testi editi ed inediti*, in *Umanesimo e teologia fra Quattrocento e Cinquecento*, «Memorie Domenicane», n.s., IV (1973), pp. 103-179 (republié dans IDEM, *I miti e gli astri*, Napoli, 1977, pp. 51-128), IDEM, *Pitagora in monastero*, «Interpres» I (1978), pp. 256-272 (republié dans IDEM, *Immagini umanistiche*, Naples, 1983, pp. 295-346); O. ZORZI PUGLIESE, *Two Sermons by Giovanni Nesi and the Language of Spirituality in Late Fifteenth-Century Florence*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLII (1980), n. 3, pp. 641-656; C. VASOLI, *L'hermétisme dans l'Oraculum de Nesi*, in *Présence d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1988, pp. 153-166; A. VERDE, *Lo studio fiorentino, 1473-1503. Ricerche e documenti. v. IV/1-3. La vita universitaria*, Firenze, 1985, IV/1, pp. 123-125, 204, 249-251, 314-315; IV/2, pp. 642-643; IV/3, pp. 1226-1228, 1327-1330; «Bibliographie annuelle du Moyen Age Tardif», II (1992), notice bibliographique s.v. Iohannes Nesi, n° 2537; C. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Leiden-Boston-Köln, 2001, pp. 34-52 et *ad ind.*, ouvrage qui contient une bibliographie très complète, mise à jour par l'auteur dans son *Temi neopitagorici nel pen-*

religieux, *orationi* ou *oratiunculae*, dans le milieu des *compagnie* florentines. Le plus remarquable d'entre eux reste l'*Oratio de charitate*, prononcé le 23 mars 1486 devant la prestigieuse assemblée de la Compagnie des Mages, sous la protection des Médicis. Ce morceau de bravoure traversé d'illuminations mystiques, nous montre le jeune Nesi – il avait alors trente ans – imprégné de Platon et de théologie solaire.² Correspondant, dès la fin des années 1470, de Marsile Ficin³ qui le comptait parmi ses *auditores*, Nesi était par ce biais un disciple d'Hermès Trismégiste, d'Orphée et de Pythagore. Lorsqu'il prit la défense de Savonarole en 1496, dans l'ardeur du combat prophétique menée par le moine de Ferrare, Nesi mit l'hermétisme, l'orphisme, le pythagorisme, toute la *prisca theologia*, au service de la réforme savonarolienne.

L'*Oraculum de novo saeculo* sur lequel porte ce propos, revêt donc un caractère exceptionnel. Le qualifier de syncrétique, c'est s'arrêter à son apparence. Son aspiration profonde superpose deux prophéties, le retour de l'Âge d'Or et la venue d'une Jérusalem nouvelle. L'espoir d'un renouveau spirituel provoqué par le retour de Platon, débouche sur une révolution politique, morale et religieuse, tendue entre Ficin et Savonarole.⁴ Florence devient la ville d'élection de ce messianisme. Le frère Jérôme se pare aux yeux de Nesi des symboles d'Hermès Trismégiste, comme si Ficin et Pic de la Mirandole avaient annoncé, dix ans auparavant, une apothéose prophético-hermétique destinée à transfigurer la Toscane et l'Italie entière.⁵ Nesi charge son *Oraculum* d'énigmes empruntées aux mystères platoniciens de l'*accademia* florentine. Il les adapte aux plus anciennes catégories du millénarisme chrétien. Depuis Arnaldo Della Torre, à lire Daniel Walker, Donald Weinstein, Cesare Vasoli, Lorenzo Polizotto, puis tout récemment Christopher Celenza, l'oeuvre néoplatoni-

siero di Marsilio Ficino, in S. Toussaint (dir.), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes, Tours, 7-10 juillet 1999, p. 66, note 40.

2. Pour une édition de l'*Oratio de charitate*: C. VASOLI, *I miti e gli astri*, cit., pp. 102-110, et voir les remarques de A. VERDE, *Lo studio fiorentino*, cit., IV/2, pp. 643-644.

3. Voir ce que dit, autour de 1499-1500, le *Symbolum Nesianum* du *De sole*: C. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence*, cit., p. 94 sq. Il existe une lettre importante de Ficin à Nesi, «Quod anima immortalis sit», dans l'*Epistolarum Liber III* (lettre 27, en date du 1 juillet 1477), in *Marsilii Ficini Florentini... Opera...*, Henricpetri, Bâle 1576, réimpression suivie et préfacée par S. Toussaint, Paris, Phénix éditions, 2000, pp. 775-776, et en traduction anglaise annotée in *The Letters of Marsilio Ficino*, translated from the Latin by the members of the Language Department of the School of Economic Science, Londres, 1981, v. 3 (liber IV), pp. 59-62, notes pp. 95-96.

4. L. POLIZOTTO, *The elected Nation. The Savonarolian Movement in Florence 1494-1545*, Oxford, 1994, pp. 100-117, part. 105 sq. donne une analyse de l'«idiosyncratic nature of the synthesis» représentée par l'*Oraculum*.

5. Ces passages sont bien connus: «... video iam Florentiae omnia ignescere, omnia ardescere, omnia veluti in solis quodammodo centro illustrari atque accendi...», cité par C. VASOLI, *I miti e gli astri*, cit., p. 117.

cienne de Nesi évoque une synthèse baroque entre l'esprit de Ficin et l'inquiétude religieuse dont frémissent les mouvements réformateurs ou semi-hérétiques de la Renaissance italienne. Quoiqu'il me soit difficile de dire si la société italienne était plus inquiète au temps de Joachim de Flore, de Cola di Rienzo ou de Savonarole, tant l'usage de l'anxiété spirituelle s'avère subjective en histoire comme en philosophie, Nesi participe profondément aux attentes chiliastiques de cette fin du Quattrocento. D'abord cristallisé au cours des années 1484-1494 autour des grandes conjonctions pronostiquées par les astrologues, puis autour de la *renovatio* proclamée par Savonarole du haut de sa chaire, le chiasme de Nesi fut une utopie typique du milieu ficinien, celui des Crinito, des Verino, des Benivieni, des Orlandini, partagés entre la *pia philosophia* du *canonico fiorentino* et la véhémence prophétique du moine dominicain.⁶

Précisément en 1497 Paolo Orlandini, moine de Sainte Marie des Anges à Florence,⁷ s'employa en faveur de Nesi et de Savonarole auprès d'un personnage considérable, le général des Camaldules Pietro Delfino.⁸ Pour autant que je sache, à l'exception d'une note fugace et méconnue de Polizotto,⁹ le témoignage qui suit attend encore de recevoir l'attention des savants.

Une lettre du mois d'août 1497, publiée en 1524 dans le *volumen* d'épîtres de Pietro Delfino (ou Dolfino),¹⁰ conserve la trace de l'épisode remar-

6. Sur ce milieu et sur son prophétisme *sui generis*, outre les titres déjà cités : D. WEINSTEIN, *Prophecy and Humanism in Late Fifteenth century Florence*, University of Iowa, 1957 ; C. VASOLI, *L'attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo* (Convegno del centro di studi sulla spiritualità medioevale, 3), Todi, 1962, pp. 370-432 ; L. POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., chapitre 3 *The Mystical Path to Reform*, p. 110 sq., et sur Benivieni p. 141 sq.

7. Au sujet de Paolo Orlandini : *Marsilii Ficini... Opera*, I, p. 737 ; O. P. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze, 1937, II, pp. 267-268, 348 ; E. GARIN, *Paolo Orlandini, poeta e teologo*, «Rinascimento», I, n. 2 (agosto 1950), pp. 175-178, passé dans IDEM, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 113-114, 213-224 ; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., p. 362 sq. ; *The Letters of Marsilio Ficino*, translated from latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London, 1978, v. 2, pp. 111-112 ; C. VASOLI, *Immagini umanistiche*, cit., pp. 295-346 ; A. VERDE, *Lo studio fiorentino*, cit., IV/3, pp. 1228-1230 ; S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), n. 3, pp. 355-356 ; D. F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M. J. B. Allen, V. Rees, Leiden-Boston-Köln, 2002 («Brill's Studies in Intellectual History», 108), pp. 15-44 : 35-38.

8. Après la monographie de Schnitzer (cf. note 11) et l'article de Soranzo (cf. note 13), la biographie de Pietro Delfino a fait l'objet d'une notice de R. Zaccaria, dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, v. 40, pp. 565-571.

9. L. POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., p. 150, note 56.

10. *Petri Delphini Veneti prioris Sacra Eremiti et Generalis totius ordinis Camaldulensis Epistolarum volumen*, Bernardino Benali, Venise, 1524.

quable que je m'apprête à considérer. Pour la raison générale que Joseph Schnitzer, le grand spécialiste des études savonaroliennes, avançait déjà en 1926 et que je reprends à mon compte, la rareté de cette *cinquecentina* autorise à considérer notre document comme inédit,¹¹ particulièrement en l'absence d'une édition critique moderne des *epistolae* de Delfino, «preziosa e non ancora abbastanza sfruttata raccolta di più di quattromila lettere missive» pour le dire avec Giovan Battista Picotti.¹² Un second motif renforce ce jugement. L'édition de 1524 ne conserve qu'une version très abrégée pour la transcription de laquelle j'ai suivi la leçon conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale Centrale de Florence, le Conventi Soppressi E III 405.¹³ Ce gros recueil de quelques milliers de feuilles était jusqu'ici plus connu pour un *qui pro quo* fameux des études machiavelliennes.¹⁴

La lettre en question, repérée au cours de recherches sur Cristoforo Marcello,¹⁵ auquel Delfino adressa plusieurs missives, répond exactement au numéro XLI, livre cinq du *Petri Delphini ... Epistolarum volumen*.¹⁶ De très fréquentes abréviations rendaient nécessaires d'en vérifier le texte

11. J. SCHNITZER, *Peter Delfin. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform Alexanders des vi und Savonarolas*, München, 1926, p. 328: «... zumal da diese Aufgabe heutzutage so selten ist, daß die hier enthaltenen Schreiben fast als ungedruckt gelten dürfen».

12. G.-B. PICOTTI, *Un bue, ovvero di un disegno allegorico*, «Studi veneziani», x (1968), pp. 415-421: 415, note 1.

13. La description complète des quatre tomes de ce manuscrit, sur lequel je ne peux m'attarder, serait à faire ou à refaire. La situation codicologique, dont l'index original (ms. Conventi Soppressi E III 405, v. 1, IV) donne cette description sommaire «manuscripta tomis quatuor continentur prim^o anni 1492, 2^o anni 1498, 3^o 1505, 4^o 1513», apparaît beaucoup plus complexe. Cette chronologie correspond imparfaitement à la composition réelle du manuscrit, pour laquelle on doit voir la description (toutefois partielle) de G. SORANZO, *Pietro Delfin generale dei Camaldolesi e il suo epistolario*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XIII (1959), n. 1, pp. 1-31, et XIII (1959), n. 2, pp. 157-195: part. 23 sq. (sur la tradition manuscrite, avec une apparente erreur de cotation E. 3.305 (sic)), 27 sq. (sur l'édition de 1524). La cote donnée par Zaccaria d'après Soranzo, dans le D.B.I., p. 570 est elle aussi manifestement inexacte (E. 3305 (sic)). Au ms. florentin s'ajoute un ms. vénitien, le Marcianus latin XI, 92, coll. n^o 3828, non considéré ici, Soranzo (*art. cit.*, pp. 26-27) ayant établi qu'il dérive du Conventi Soppressi E III 405. À noter que des lettres de ce ms. vénitien (du 11 mars 1462 au 20 novembre 1480) ont été éditées par Martène & Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum nova et amplissima collectio*, III, Paris, 1724, coll. 923-1212. Mabillon en a aussi publiées dans le *Museum Italicum*, I, Paris, 1724, p. 178 sq.

14. Voir G. VARANINI, *Un intervento di Pietro Delfin in favore del Machiavelli*, «Lettere italiane», XIV (1962), pp. 190-192, et ce qu'en disait R. RIDOLFI, *Vita di Nicolò Machiavelli*, settima edizione accresciuta, Florence, 1978, p. 434, note 10.

15. Cette étude préliminaire sert de préface au fac-similé du *De anima* de Marcello (Venise, 1508). Elle se trouve aux pages I-XII de la réimpression du *De anima*, Paris, Éditions Phénix, 2004.

16. Je lis dans la 'cinquecentina' de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, conservée sous la cote Magliabechiano 15. 1. 299.

sur un *codex* ayant servi à l'établissement de la *cinquecentina*. Le ms. Conventi Soppressi E III 405 a justement rempli cet usage. Schnitzer s'en était déjà servi pour la publication d'un important recueil de lettres de Delfino à Savonarole, et sur Savonarole. Il faut gager que Delfino relut lui-même les morceaux choisis de ses missives sur le Conventi Soppressi pour l'édition définitive portée à terme, en 1524, par le Camaldule Giacomo da Brescia, prieur de Saint Martin d'Oderzo.

Mais de quoi s'agit-il en peu de mots? Le moine Orlandini a recommandé le très ficinien et tout savonarolien Nesi à Pietro Delfino, au plus fort de la crise florentine. Voilà ce qui ressort de la lettre¹⁷ dont je transcris le texte en développant les abréviations et en modernisant la ponctuation.¹⁸

Paulo Orlandino Monacho Angelorum.

*Fecisti magna de parvis*¹⁹ et pro re exigua, quam praestiti, magnum ad me munus transmisisti. Quis enim non magnificerit aureum Nesii tui opusculum? Legi ego ipsum per hos dies singulari voluptate, quippe qui nesciam an quicquam limatius et cultius iampridem legerim. Adeo emendatissima est in eo loquendi ratio, ut non a recentiore aliquo scriptore aeditum, sed ex veterum officina depromptum merito videatur. Amare coepi quam primum hominem, ante hac mihi incognitum, et ingenio et doctrina clarum atque antiquitatis aemulatorem studiosissimum. Det illi Dominus longiorem vitam, ut huiusmodi lucubrationibus penitus nostrum ditet saeculum atque amicorum, qui eas lecturi sunt, honestissima impleat vota. De vaticiniis quae libello continentur nihil dico. Ingenium tantummodo Nesii ac stilum (si quid tamen iudicare de coloribus potest caecus) summe probo. Si quid vero praedixit, quod in patriae vestrae commodum ac decus aliquando cessurum sit, confirmet illud Deus, ut ab eventu (quod aliter sciri nequit) cognoscamus non tam inter bonos oratores Nesium, verum etiam inter veros vates, haud iniuria esse numerandum. Vale²⁰ ac priorem tuum saluta meo nomine.²¹

Ex Fonte bono. Die VIII augusti. 1497.²²

17. Schnitzer n'en dit mot malgré sa référence, j'y reviendrai, à une autre lettre explicite de Delfino sur l'*Oraculum*. Notre document se trouve parmi les lettres à Orlandini non répertoriées dans l'index initial du premier tome, par une distraction du copiste (cf. *infra* notes 34 & 35).

18. La lettre se trouve à l'année 1497, aux pages 643-644 du second tome. L'indexation incomplète (selon les critères de l'index – l'année suivie des pages soulignées – que je fais miens ici et *infra*) est donc la suivante: «1497, 586, 651, 668».

19. *Luc*, I, 49.

20. Le texte de l'édition Benali, Venise, 1524 s'achève à *Vale*.

21. Sous les ratures du texte, ms. Conventi Soppressi E III 405, v. 2, p. 644.

22. «À Paulo Orlandini, moine [du couvent de Sainte Marie] des Anges. Tu as rendu grandes de petites choses, et pour quelque chose de modeste que je t'ai envoyé, tu m'as remis un grand cadeau. Qui en effet ne vanterait l'opuscule, précieux comme l'or, de ton ami Nesi? C'est avec un plaisir singulier que j'ai lu ces jours passés l'opuscule lui-même, moi qui ne crois avoir rien lu de plus paufiné ni de plus recherché depuis longtemps. Il y a là une façon de s'exprimer si soignée que ça semble à bon droit ne pas être écrit par un moderne, mais être sorti tout droit de l'écriture des Anciens. J'ai tout de suite aimé cet inconnu, qui s'illustre par

Récapitulons. Pietro Delfino envoie le 9 août 1497, de Fontebono près de Camaldoli, une lettre de remerciements assez vifs à Paulo Orlandini, moine de Santa Maria degli Angeli, pour lui avoir procuré un opuscule du florentin Giovanni Nesi. Quel opuscule? Quoiqu'il ne le nomme jamais, Delfino parle de l'*Oraculum de novo saeculo* publié trois mois plus tôt, en mai 1497.²³ Une allusion de Schnitzer à Nesi²⁴ (remarquée par le seul Polizotto) le confirme de manière précise, car son *Peter Delfin* contient la transcription partielle d'une lettre de Delfino en date du 4 août 1497 à Bernardino Gadolo, dépeignant la situation éditoriale et religieuse de la Florence savonarolienne en cet été dramatique, quand l'excommunication papale tombe sur la ville. Chaque jour, relate Delfino, les Florentins publient des opuscules pour ou contre Savonarole, en latin et en italien, en prose et en vers. Ainsi vient-il de lire l'*Oracle du siècle nouveau*, d'un certain Nesi, composé avec une très grande recherche, *accuratissime elucubratum*. Ce Nesi fait l'éloge de Savonarole avec tant de talent et de style que le moine n'a pas de partisan plus généreux, «ut maiora [tribuere] non potuerit». Si Bernardino lit un jour ce petit chef-d'oeuvre, il tombera d'accord avec Delfino. Quelle que soit la sincérité et quelle que soit l'intention réelle de Nesi envers le Ferrarais, il faut bien reconnaître dans ce Florentin un pur disciple de l'Antiquité latine, «latini hominis opus est».²⁵

son esprit et par sa doctrine, en émule très zélé de l'antiquité. Que le Seigneur lui accorde une très longue vie, afin qu'il enrichisse notre époque d'opuscules de ce genre et qu'il comble les attentes très nobles des amis qui le liront. Je ne dis rien des prophéties que contient ce petit livre. Je me contente d'applaudir totalement à l'esprit et au style de Nesi (si jamais un aveugle peut juger des couleurs). S'il a prédit quelque chose de vrai, qui doit arriver pour l'avantage et pour l'illustration de votre patrie, que Dieu le confirme afin que nous apprenions après coup (puisque on ne peut rien savoir autrement) que Nesi ne doit pas tant, et justement, être compté parmi les bons orateurs, que parmi les vrais prophètes. Porte-toi bien et présente mes salutations à ton prieur.

De Fontebono, le 9 août 1497».

23. Le lieu ne se prête pas à une note codicologique sur l'*Oraculum*, paru chez Lorenzo de' Morgiani à Florence en mai 1497 (Nesi ayant terminé son opuscule en septembre 1496), pour lequel je renvoie à C. VASOLI, *I miti e gli astri*, cit., p. 73 et à C. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence*, cit., p. 40. Il en existe au moins deux manuscrits connus à Florence, les Riccardiani 383 et 384.

24. J. SCHNITZER, *Peter Delfin*, cit., p. 262: «Unter den Streitschriften, welche in gebundenen wie ungebundenen Sprache für oder wider den Ferraresen erschienen, schätze er [Delfino] die des feingebildeten Humanisten Johannes Nesi um ihres klassischen Stiles willen am höchsten, sowenig er mit ihrem Inhalte einverstanden war», noté brièvement par POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., p. 150.

25. J. SCHNITZER, *Peter Delfin*, cit., p. 352, lettre xxxiii, dont je donne cependant le texte d'après le ms. Conventi Soppressi E III 405, v. 2, pp. 639-640: «... Eduntur quotidie tum pro illo, tum contra illum a Florentinis opuscula, partim latino, partim vernaculo sermone composita atque eadem non tam soluta oratione quam versu. Vidimus per hos dies oraculum de novo saeculo Florentini cuiusdam Joannis Nesi in Hieronymi laudem accuratissime elucubratum, in quo tanta illi preconia tribuit, ut maiora non potuerit. Probavi stilum scriptoris, pro-

Seulement cinq jour plus tard et parlant cette fois à mots couverts de l'*Oraculum* nésien, Delfino envoie sa lettre de congratulations à Orlandini. Elle nous apprend que le général des Camaldules a lu la prophétie savonarolienne par l'entremise même d'Orlandini, probablement chargé d'en faire la propagande par l'auteur. Elle nous renseigne encore, fait capital, sur l'état d'esprit des acteurs de la tragédie savonarolienne.

Si Delfino jette un léger doute, dans la lettre à Gadolo, sur la sincérité prophétique de Nesi et sur son soutien réel à la cause de Savonarole, ce doute se change en prudence bienveillante, enrobée d'une fine rhétorique théologique, dans la réponse à Orlandini. Dieu seul reste maître de faire passer Giovanni Nesi du rang des orateurs au rang des prophètes, en réalisant l'oracle de Florence. Delfino, qui déclare admirer la plume maniériste de Nesi comme un aveugle jugerait des couleurs, n'était pourtant pas aveugle au point d'en ignorer le fracassant oracle. Nesi annonçait que Florence deviendrait le centre d'une ère spirituelle où les luttes religieuses cesseraient, où le monde entier se convertirait au christianisme de la fin des temps, sur le modèle politique, idéal et universel que Ficin avait retrouvé dans la *République* de Platon.²⁶ Voici le nerf du prophétisme nésien. Il plonge encore dans l'oeuvre de Ficin. La chose est simple, si simple qu'on ne la voit plus aujourd'hui. La soif qui attire Nesi vers Savonarole a un nom, lumineux et suprême pour les disciples de Ficin: la justice. C'est le désir presque métaphysique de justice, que Nesi décrit comme un soleil, le soleil de la *République*, dialogue intitulé *De iusto* par Ficin!, qui enflamme les espoirs messianiques de réforme chez nos Florentins. Culte platonicien, justice solaire et prophétie chrétienne ont partie liée en 1497 à Florence. Un manuscrit essentiel quoique très endommagé comme le BNCF, Magliabechiano VI 176, où Nesi conservait ses notes ficiniennes, prouve à l'envie ce que j'avance sur cette brûlante prophétie solaire. Que l'on daigne se reporter aux feuilles 130r et suivantes, chargées de définitions «de iustitia», après les longues tirades des feuilles 122v-126v, sur la «lyra del sole», empruntées à Marsile.

La subtilité ne faisait pas défaut à Delfino. Alors que l'*ingenium* et que le *stylus* nésiens s'étaient gagné l'estime du Camaldule lettré, la veine prophétique de Nesi troublait, et pour une raison simple, le général de l'Ordre.

bavi ingenium. Hoc ad excogitandum facile, illum ad explicandum. Opusculum si legeris mecum de Nesi senties. Sunt qui tantum in scribendo curam eius notent et ostentare potius coluisse vires ingenii sui existiment, quam amicum laudare. Qualicumque animo id fecerit, latini hominis opus est...».

26. C. VASOLI, *L'hermétisme dans l'Oraculum de Giovanni Nesi*, cit., p. 158; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., p. 204; IOHANNIS NESII *Oraculum de novo saeculo*, De Morgianis, Octavo Idus maias, Florentiae, 1497, p. IIR.

27. Il faut rappeler l'avis de L. POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., p. 96, et l'opinion initiale-

Plus fasciné qu'on ne l'a dit par la fougue purificatrice de Savonarole,²⁷ et attentif jusqu'en 1496 au salut du dominicain, Delfino fut amené à durcir ses positions contre les *pseudo-prophètes* au terme de longs échanges avec ses correspondants florentins. Or Paolo Orlandini lui soumet l'*Oraculum* de Nesi lorsque la situation bascule à Florence. Outre l'amitié admirative qu'il éprouve pour Nesi, Orlandini a bien des raisons de chercher l'approbation du général des Camaldules. Son appartenance au cénacle des ficiniens, convaincus de la *renaissance* imminente du monde chrétien depuis Florence, nouvelle Athènes et nouvelle Jérusalem, son zèle savonarolien et son tempérament visionnaire le poussent à contester l'ordre établi au moment même où Savonarole incarne le Messie d'un âge nouveau.

Dans une exaltation spirituelle qui échappe sans doute aux non-ficiniens, comme l'était Delfino, mais dont un Nesi a su capter et faire briller tous les feux, Orlandini envoie donc un puissant signal spirituel au supérieur de son Ordre. Parions qu'avec l'*Oraculum* nésien, il lui transmet le message codé en langue ficinienne de ce qu'il n'ose ou ne peut lui dire ouvertement. Delfino ne l'a pas entendu de cette oreille. La raison en est simple, ai-je dit.

L'*Oraculum de novo saeculo* est une prophétie de la prophétie. Sa complexité symbolique et son défi théologique, consistent à émettre une prophétie hermétique sur un prophète populaire. Savonarole annonce au peuple que Florence sera l'instrument du salut universel, et Nesi entrevoit sous mille symboles que cette vision va s'accomplir. De ce prophétisme redoublé, excessivement cérébral, Delfino ne savait que faire. Il redoutait simplement que la chute de la Florence savonarolienne n'entraînant le malheur des Camaldules, eux-mêmes travaillés par de grandes tensions religieuses et politiques.

Nous tenons en cette occurrence un cas précis où l'humanisme lettré dresse un rempart contre l'humanisme philosophique et prophétique de ficiniens devenus adeptes de Savonarole. Car l'éloge de l'Antiquité classique, dont le Delfino fin latiniste couvre excessivement Giovanni Nesi, cache le souci de taire le conflit religieux que craint le Delfino théologien. Bientôt ce conflit éclate au grand jour. Huit mois plus tard Delfino prend la plume pour composer son implacable dialogue contre Savonarole²⁸ et le 29 novembre 1499 Orlandini recevra de sa part un très dur

ment favorable de Delfino sur Savonarole, dont témoigne d'ailleurs ses premières lettres au dominicain. Ainsi c'est Delfino qui fait parvenir en 1495 le *Compendium revelationum* de Savonarole à un évêque influent, Pietro Barozzi.

28. Exactement en février-mars 1498. Le texte du *Petri Delphini, Nobilis Veneti, Generalis Camaldulensis Dialogus in Hieronymum Ferrariensem*, se trouve édité dans J. SCHNITZER, *Peter*

rappel à l'ordre pour avoir, de manière toute savonarolienne, osé mettre en cause l'autorité du Pape, au grand scandale du monastère où il prêche alors.²⁹

Bien plus tard Paolo Orlandini deviendra lui-même un pourfendeur de faux prophètes³⁰ dans son *Expugnatio Miletana* contre Francesco da Meleto. Ses arguments y rejoignent les pages tranchantes de Delfino sur la pseudo-prophétie de l'*In Hieronymum*. Ce que l'*Oracle* de Nesi n'a pu faire, unir Delfino et Orlandini dans un même dessein théologique, les faux oracles le réalisent quelques années plus tard.

Il importe d'approfondir ces remarques, afin de mesurer combien les rapports entre l'humanisme philosophique ficinien, le savonarolisme et les ordres religieux sont loin d'avoir livré tous leurs secrets. La diffusion de l'*Oraculum de novo saeculo* permet d'en dévoiler certains.³¹ Beaucoup parlent de la 'religion de Ficini', qui devraient méditer cette question: qu'est-ce qui sépare ces deux dates 1487 et 1497? Notre lettre de 1497 à Orlandini, moine de Santa Maria degli Angeli, arrive dix ans après la fameuse lettre de Delfino à Guido Lorenzi, en 1487, dans laquelle Kristeller a cru voir une attaque portée contre Ficini, occupé à enseigner Plotin, toujours à Santa Maria degli Angeli.³² N'y-a-t-il pas beaucoup d'ironie à voir un ficinien pur, adepte de Plotin comme Giovanni Nesi, recevoir en 1497 les louanges du religieux qui condamne Ficini en 1487? Question épineuse. On peut se demander au passage si Delfino avait réellement Marsile Ficini dans sa ligne de mire. N'était-ce pas simplement l'enseignement 'laïc' qu'il voulait chasser du couvent? Il demeure que sur le plan religieux Ficini et Delfino ont suivi un parcours parallèle, tour à tour pour et contre Savonarole.³³ J'y vois beaucoup plus qu'une anecdote, puisqu'il

Delfin, cit., pp. 366-399, et voir p. 271 sq. pour les circonstances de la rédaction.

29. J. SCHNITZER, *Peter Delfin*, cit., p. 364; G. SORANZO, *Pietro Delfin*, cit., p. 13 et note 35; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., p. 366; L. POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., pp. 150-152.

30. D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence*, cit., p. 317 sq. et L. POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., p. 292 sq.

31. Sur la circulation de l'*Oraculum* et sa réception voir les pages pénétrantes de L. POLIZOTTO, *The elected Nation*, cit., p. 105 sq. et de C. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence*, cit., p. 40 sq. (*Nesi's Oraculum de novo saeculo, its reception...*). Les 'notizie' présentées ici viennent compléter leurs remarques.

32. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., v. II, pp. 233-234, 342, et IDEM, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1969, v. I, p. 111, note 45. Mais Kristeller n'a jamais donné que des extraits de la lettre. Je me réserve d'y revenir bientôt pour en publier le texte intégral, à confronter avec l'interprétation kristellérienne.

33. Je fais allusion à l'*Apologia* de Ficini contre Savonarole: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, a cura di S. Gentile, S. Niccoli, P. Viti, Firenze, 1984, n. 123, pp. 159-160. Rien n'étaye, à ce stade de ma recherche, l'affirmation de Soranzo, p. 31: «[Dolfin] godette dell'amicizia... di Giovan-

existe des rapports épistolaires méconnus de Delfino avec d'autres ficiens, non seulement avec Orlandini, dont les relations avec Delfino sont intenses,³⁴ mais avec un Ugolino Verino par exemple.³⁵ Certaines de ces lettres nous disent qu'entre 1491 et 1498 Delfino, Orlandini, Verino et Nesi s'échangent des allégories et des visions symboliques sur fond de drame religieux. J'en veux encore pour témoignage un épisode d'une assez grande portée dans le contexte singulier qui est le nôtre, celui de la prophétie et des *piagnoni*.

Peu s'en souviennent mais Orlandini et Delfino furent les protagonistes d'une aventure symbolique fort curieuse, déjà relatée par Picotti, et que je mets volontiers en relation avec la prophétie de l'*Oraculum*, comme avec le *Symbolum Nesianum*.³⁶ En 1500 notre général des Camaldules envoya sous pli à Orlandini l'image d'un boeuf allégorique, trouvée sous les combles d'un monastère de Murano par l'un de ses parents. Sur le dessin campait un boeuf ailé, tenant la croix de sa patte gauche, portant un temple entre ses cornes, ayant un calice et une hostie sous la queue, avec des monnaies d'or et une grappe de raisin sur le poitrail. Picotti se montrait convaincu que ce symbole – caricature cryptique du pape Alexandre vi Borgia? – été né du cerveau de Delfino en personne, hostile com-

ni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino, i luminari della Firenze medicea».

34. Dans son article *Un bue, ovvero di un disegno allegorico*, cit., p. 419, Picotti s'interrogeait sur leur consistance réelle. Or j'ai pu dénombrer environ 70 lettres à Orlandini entre 1496 et 1519 d'après l'index initial du ms. Conventi Soppressi, E III 405. Leur examen systématique, limité aux huit premières années, de 1496 à 1504, apporte maintes nuances au jugement de Vasoli, *Immagini umanistiche*, cit., p. 304, qui définissait ces relations «mai facili». Cet examen a fait apparaître, là encore, des lettres absentes de l'index par une distraction du copiste.

35. Voici la localisation des lettres de Delfino à Verino dans le ms. Conventi Soppressi E III 405, v. I, p. XVII (*Verino Ugolino*). Le signe * indique les lettres non indexées: (v. 1): 1491, 615, 620, 628, 643, 652 [correx 653], 655 [deux lettres], 660, 662, 666, 667; (v. 2) 1492, 31, 36, 61; 1493, 122; 1495, 416, 422; 1497, 704; 1498, 705*, 748; (v. 3) 1498, 154*; 1499, 491*; 501, 240. Nombre de ces lettres ont un caractère littéraire et moral. Certaines d'entre elles traitent de la *Carliade*, poème de Verino. La lettre de 1491, pages 615-616, est notable pour les informations sur Michele Verino, le fils d'Ugolino, jeune lettré resté vierge malgré le conseil de ses médecins «qui consilio medicorum licet minus christianus potuit transgredi, et non est transgressus, et facere mala et non fecit... Virginitatem longioris vitae protulit spei ut immaculatum et incorruptum corpus Salvatori suo redderet... Merito Michael, merito angelus. Est enim angelis cognata virginitas». La lettre de 1498, à la page 154, établit que Verino et Delfino lisaient assidûment Leon-Battista Alberti, et ainsi de suite. Voir aussi G. SORANZO, *Pietro Delfin*, cit., p. 161 et note 12.

36. Pour une approche littéraire du *Symbolum* et de l'*Oraculum*: F. VUILLEUMIER-LAURENS, *La raison des figures symboliques à la Renaissance et à l'Âge Classique*, Genève, 2000 («Travaux d'Humanisme et Renaissance», CCCXL), pp. 73-80, 401-408, qui attribue, sans mobile philologique apparent, le *Symbolum Nesianum* à Paolo Orlandini, rendu un an plus tard à Nesi dans l'édition critique de CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence*, cit., p. 46, note 177.

37. Sur toute cette étrange affaire: G.-B. PICOTTI, *Un bue, ovvero di un disegno allegorico*, cit.,

me Savonarole aux fastes de Rome.³⁷ Cette lecture reste ouverte, tant le récit de Delfino s'entoure de mystère. Deux traits n'en demeurent pas moins frappants. J'ai nommé d'abord le refus catégorique de Delfino d'interpréter l'image prophétique, ensuite l'existence d'un commentaire anonyme envoyé par Orlandini, mais perdu depuis. Picotti a relevé avec justesse la protestation énergique, «ego quidem non sum propheta nec filius prophetae qui futura praedicere et obscura ac recondita edere in lucem noverim», élevée en 1500 par le général des Camaldules contre la curiosité indiscreète du prieur Orlandini, décidé à en savoir plus sur la *pictura bovis* qui faisait crier certains au prodige. À l'évidence le même déni s'exprimait dans le «de vaticiniis quae libello continentur nihil dico» opposé trois ans plus tôt à l'*Oraculum* nésien. Même réticence face à l'avenir ténébreux; même dédain pour les visions futures. Delfino ne partage pas l'«inquiétude» de son époque; d'autant que le seul prophète auquel il eût pu jamais croire, avait fini en 1498 sur la potence de Piazza della Signoria. La conviction intime du Camaldule s'étale dans d'autres lettres; un prophète est véridique *ab eventu*, après coup. L'esprit de Dieu plane où il veut. Il favorise surtout les humbles et les craintifs.³⁸

Mais la répulsion théologique, dans ce cas, ne va pas sans une puissante attraction allégorique. Aussi, par un mouvement inverse, comment ignorer le commentaire anonyme au boeuf symbolique dont, avec approbation,³⁹ Delfino avait pris connaissance par les bons soins d'Orlandini, comme il avait déjà pris connaissance de l'*Oraculum*? Ce commentaire fut rédigé pour Delfino dans le milieu d'Orlandini, en 1500, au moment précis où Nesi remaniait le *Symbolum Nesianum*, véritable album ésotérique de symboles pythagoriciens savamment expliqués aux moines de Santa Maria degli Angeli. On sait que cet album fit l'objet de lectures en commun. Le couvent florentin était-il donc devenu le berceau du symbolisme prophétique au tournant du siècle? Je voudrais suggérer, pure hypothèse d'après le cas analogue et contemporain du *Symbolum Nesianum*, que Nesi a pu collaborer avec Orlandini à l'*interpretatio vaticini* du boeuf symbolique.

pp. 415-419 (lettres de Delfino éditées et traduites), pp. 420-421 (interprétation politique contre Alexandre VI Borgia). Ces lettres sont respectivement datées du 22 octobre, du 5 et 16 novembre 1500.

38. «... est autem Deus revelans mysteria, requiescens super humilem et mansuetum et trementem sermones suos», lettre du 5 novembre 1500 à Orlandini, citée par G.-B. PICOTTI, *Un bue, ovvero di un disegno allegorico*, cit., p. 417, note 7.

39. «... interpretationem vero, quam misisti, etsi veram esse affirmare non possum, ut probabilem tamen et verissimilibus coniecturis prudenter et erudite excogitatam magnopere laudo, sive illud opus tuum fuerit sive alienum...», lettre du 5 novembre 1500, citée par G.-B. PICOTTI, *Un bue, ovvero di un disegno allegorico*, cit., p. 417, note 7.

Quant à deviner si cette interprétation pouvait contenir la moindre visée antipapale, suggérée par Picotti, un an à peine après la lettre courroucée où Delfino tançait Orlandini pour ses critiques envers Alexandre VI, voilà un autre problème. Telles sont les ambiguïtés que recèlent les *epistolae Delfini*.

Tant de coïncidences confondent. Tant d'interrogations réclament encore une longue enquête.

L'espace mental de cette fin de Quattrocento, étranger à nos distinctions de genres – poésie et rhétorique d'un côté, mystères symboliques et philosophie religieuse de l'autre –, exige des savants un effort d'interprétation plus poussé. Au regard de la fonction d'écran divinatoire que le symbolisme a joué dans l'insondable question prophétique, particulièrement savonarolienne, il apparaîtra légitime de s'interroger sur la valeur d'une dichotomie souvent proposée par Kristeller. La philosophie religieuse y est largement étrangère à l'humanisme lettré. Voilà au moins un cas, celui de l'*Oraculum*, «*accuratissime elucubratum*», où cette opposition n'a pas grande valeur et doit céder le pas à des critères intellectuels plus raffinés pour juger d'une époque où maint humaniste aspirait à siéger «*inter veros vates*».

TESTI

GERMANA ERNST

FIGURE DEL SAPERE UMANO E SPLENDORE DELLA SAPIENZA DIVINA

LA PRAEFATIO AD PHILOSOPHOS GERMANIAE DI TOBIA ADAMI

Verso la conclusione di una lettera che Huygens scrive dall'Aja a Descartes il 2 febbraio 1638 incontriamo un curioso accenno a Campanella. Esortando con vivacità scherzosa l'amico a rendere pubblici i propri libri, e a non privare ulteriormente gli studiosi delle verità da lui scoperte, Huygens gli comunica come, nell'attesa che la nuova filosofia non sia più posta sotto sequestro, si sia deciso a consultare perfino le dottrine dei monaci, e gli invia un testo di Campanella, invitando il suo interlocutore a dargli almeno un'occhiata per sapergli dire se, in attesa della gran luce delle sue verità, gli sia concesso di rincorrere per un po' questo «fuoco fatuo», e in ogni caso dove rischia di andare a finire seguendolo:

Voyez comme il en va chercher iusque chez les moines, et apprenez a regretter, s'il vous plaist, que si vous tenez toujours la vérité en sequestre, tantot nous serons aussi heretiques que le Campanella, dont je vous envoie le sommaire en cholère, et pour peine de vos rigueurs vous condamnant s'il vous est nouveau, a y jeter la veue, pour me dire au moins si, en attente du flambeau de vos vérités, il m'est permis de courir un peu après ce feu follet, et ou c'est que ie pourroy aboutir en ne cessant de le suivre.¹

Nel rispondere all'amico, poco più di un mese dopo, Descartes lo invita innanzitutto a non stupirsi che il Campanella che gli era stato spedito abbia tardato tanto a ritornare a chi glielo aveva inviato, in quanto «il est déjà vieil et ne peu pas aller fort vite». Inoltre, anche se la distanza fra la sua abitazione e l'Aja è solo di circa 100 leghe, il libro ha compiuto il viaggio con estrema lentezza, impiegando più di tre settimane ad arrivare; e poi non ha potuto occuparsene, in quanto impegnato in altri studi. La presa di distanza dal libro è infine giustificata da un ulteriore fattore, quello stilistico, e Descartes non esita a confessare che «son langage et celui de l'Allemand qui a fait sa longue préface m'a empêché d'oser converser avec eux avant que j'eusse achevé les depeches que j'avais a faire, crainte de prendre quelque chose de leur style». Quanto alla dottrina, ricorda di aver visto, una quindicina d'anni prima, il *De sensu rerum* dello stesso autore e qualche altro trattato, fra i quali c'era forse anche questo. Ma fin d'allora aveva trovato in questi scritti «si peu de solidité» da non

1. Huygens a Descartes, La Haye, 2 febbraio 1638, in R. DESCARTES, *Oeuvres*, publiées par Ch. Adam, P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, I, p. 510.

ricordare nulla dei loro contenuti, per concludere con severità che «ceux qui s'égarent en affectant de suivre des chemins extraordinaires, me semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie et en suivant les traces de beaucoup d'autres». ² Il fatto che Huygens chiami il testo «le sommaire», e l'accento alla «longue préface» scritta dal curatore tedesco ci inducono a ritenere che il libro inviato da Huygens all'amico sia stato il *Prodromus philosophiae instaurandae*, uscito più di trent'anni prima, come testo d'esordio dei volumi campanelliani stampati a Francoforte per cura di Tobia Adami. ³

L'ironico distacco cartesiano dal «déjà vieil» Campanella e dal «peu de solidité» dei suoi scritti, al punto da non lasciare traccia alcuna nella sua memoria di lettore, oltre che la critica della colpevole eccentricità di chi sbaglia allontanandosi dai percorsi consueti, non ci sorprendono; ancor meno ci sorprende il severo giudizio sul linguaggio, dalla cui oscurità il filosofo della chiarezza intende tenersi accuratamente alla larga. In effetti, almeno per quanto riguarda quest'ultimo punto, non possiamo che concordare con lui. Si tratta di un latino non certo limpido, spesso involuto, in ogni caso arduo e ostico. Ma al tempo stesso si tratta di pagine fondamentali, al punto che, dico subito, ritengo che il ruolo del fido Tobia Adami nella loro stesura sia stato del tutto marginale. Sono infatti convinta che in verità ci troviamo di fronte a pagine di grande densità – e l'oscurità del linguaggio non è che il riflesso dell'altezza del pensiero –, nelle quali è Campanella stesso a presentare, ai filosofi tedeschi e ai dotti di tutta Europa, la novità della propria filosofia, ⁴ inserendola nel più ampio contesto del succedersi e del riproporsi nel corso della storia di diversi generi di riflessione filosofica: come ogni altra cosa umana, infatti, anche la verità ha «suas periodos et reciprocationes».

Si potrebbe pensare che gli indubbi echi campanelliani da cui è percorsa pressoché ogni riga della *Praefatio* possano essere frutto delle conversazioni e del fitto carteggio intercorsi a Napoli fra l'Adami e il prigioniero, oltre che della lettura di quei testi che il visitatore tedesco aveva ricevuto dall'autore stesso «come cari suoi pegni, quando l'ho incontrato di persona nel corso del mio periplo filosofico nelle diverse parti del mondo, durato qualche anno, per terra e per mare». ⁵ Ma se consideriamo con atten-

2. Descartes a Huygens, inizio di marzo 1638, ivi, II, pp. 47-48.

3. *Op. lat.*, II, pp. 3-24.

4. Ciò non esclude ovviamente possibili interventi da parte del dotto Adami (cfr. ad esempio i termini greci).

5. Cfr. *infra*, p. 135. Sull'Adami si vedano i profili e le indicazioni bibliografiche di Firpo: oltre all'Introduzione ai volumi degli *Opera latina*, I, pp. v-xix, cfr. *Tobia Adami e la fortuna del Campanella in Germania in Storia e cultura del Mezzogiorno. Studi in memoria di Umberto Caldora*, Roma, 1979, pp. 77-118.

zione queste pagine, ed è il principale motivo per cui le propongo, accompagnate dalla traduzione italiana con l'intento di agevolarne la lettura e la comprensione, ci si rende conto ben presto che non si tratta solo di echi e di assonanze. Tutta una serie di elementi confortano la proposta qui avanzata dell'autorialità campanelliana di queste pagine. In primo luogo, la profondità e lo spessore della visione filosofica entro cui si viene a collocare un pensiero, la cui novità e originalità sono soprattutto individuate nel proposito di coniugare la ragione umana, scintilla e riflesso di quella divina, con la natura vista come mirabile statua vivente in cui rilucono le vestigia della sapienza di Dio, oltre che con i contenuti delle scritture e degli autori sacri. Un pensiero che, pur ispirandosi e facendo propri i principi telesiani, presentati come fiaccole che illuminano il percorso, li integra e li estende ben oltre l'orizzonte dell'indagine naturale, investendo ogni campo del sapere in un progetto di riforma universale. Un pensiero che, operando tale sintesi fra sapere umano e sapienza divina, tra conoscenza e natura, intende porsi come un terzo genere di filosofare che si propone di criticare e oltrepassare i limiti di due diverse prospettive.

La prima, quella dei filosofi chiamati 'etnici', affida ogni capacità conoscitiva alla sola ragione umana, considerata nella propria autosufficienza, sfociando nella vana pretesa di rinchiudere l'infinitezza della verità entro i confini di un determinato sistema filosofico considerato come definitivo. La scissione del sapere umano da quello divino, il non comprendere che i limiti della ragione umana hanno il compito di innalzarsi fino ai margini dell'abisso di quella divina, per immergerci in essa, può anche dar luogo, anziché alle posizioni dogmatiche delle scuole, alla variante scettica, secondo la quale la constatazione dell'impossibilità da parte della ragione di conseguire verità assolute e definitive induce a proclamarne lo scacco. La seconda prospettiva è quella di coloro che, ritenendo la ragione umana debole e irrimediabilmente corrotta, e aspirando a un diretto congiungimento con la divinità, al di là delle contaminazioni e degli errori della ragione, per eccesso di zelo e troppo scrupolosi («nimis meticulosi») si affidano in modo esclusivo alle sacre lettere, ritenute come uniche depositarie della purezza della verità. La filosofia campanelliana intende individuare una via d'uscita che consenta di andare oltre le secche e l'*impasse* di una contrapposizione ritenuta sterile e inefficace. I filosofi del primo gruppo, in quanto non connettono la sapienza divina con la ragione umana e i principi naturali che ne sono il riflesso, non giungono a elevarsi da terra («humi solummodo repentes») e, racchiudendo ogni sapere entro i confini della ragione umana, si condannano a un vano aggirarsi su se stessi come in una spirale, mentre quelli del secondo gruppo, quasi dimentichi che anche la ragione umana, pur debole e confusa, è un dono divino, rischiano, per il fatto di «volare troppo in alto», di non

essere in grado di cogliere il mirabile, sottile artificio della statua mondana, di non riuscire a decifrarne i caratteri.

Oltre a questo potente sguardo generale sulla storia e le figure del pensiero umano, la cui rilevanza filosofica non può che attribuirsi a Campanella stesso, altri elementi suggeriscono di rivendicare a lui la paternità di queste pagine. Ci limitiamo a ricordarne alcuni, quali la lucida presentazione della dottrina delle primalità e la puntuale parafrasi di un testo arduo come la *Metafisica*; la precisa critica della dottrina della doppia verità; il 'caso fatale' dell'adozione dell'aristotelismo da parte del mondo cristiano, che costituisce uno dei temi-chiave del *De gentilismo non retinendo*; il criptico accenno al fraintendimento dei libri di Telesio, che, compresi da pochi, sono stati oggetto di persecuzione e condanna («a paucis fuerunt intellecti, qua de re et sinistre a nonnullis in quibusdam accepti, et male habiti»); l'entusiasmo per le novità e le scoperte del secolo, con un riconoscente omaggio alla dottrina magnetica di Gilbert, la nuova astronomia di Copernico, Tycho Brahe, Galileo, Keplero, le audaci speculazioni di altri autori, fra i quali è ricordato a chiare lettere Giordano Bruno; l'auspicio che la filosofia nuova contribuisca a risvegliare l'indagine della verità dal letargo (*veternum*) dell'aristotelismo; lo splendido elogio del sole «cuore del mondo» e del calore (*Calor noster*), che non è da confondere con una delle qualità elementari aristoteliche, ma è da identificare in quella «luce vivida, celeste, di natura nobilissima, sottilissima, purissima, agente essenziale», principio di moto e di vita e di conoscenza: elogio che ritornerà, con toni di pari intensità, nella presentazione della *Philosophia epilogistica* del 1623.⁶ Non sono soltanto gli alti e puntuali concetti filosofici a suggerire l'attribuzione a Campanella di queste pagine, ma anche specifiche parole e minimi cenni, come l'invito a esaminare ogni parte e particella del mondo naturale («excussis omnibus rerum partibus, et partium particulis») che richiama da vicino l'esordio del sonetto *Della provvidenza*: «La fabbrica del mondo e di sue parti, / e di lor particelle e parti loro...»;⁷ o il passo in cui la benevolenza di Dio nei confronti delle insufficienze del linguaggio umano che, per esprimere l'ineffabilità delle sue verità, deve far ricorso a immagini e metafore, è paragonata all'interita indulgenza che proviamo nei confronti dei primi balbettii dei nostri bambini, quando chiamano 'tata' il padre.⁸

Nella *Praefatio* i precisi riferimenti alle opere di Campanella, che già in passato hanno attirato l'attenzione degli studiosi, si intrecciano con quel-

6. *Op. lat.*, II, pp. 547-549.

7. *Poesie*, p. 404; cfr. anche la terza canzone *Al primo senno*, ivi, p. 104.

8. Cfr. *Fede naturale del vero sapiente*, vv. 70-72, in *Poesie*, p. 22 e il commento del curatore, p.

li alle sue penose condizioni di carcerato, e anche i cenni biografici, nel sottolineare i flutti dell'infelicità da cui è stato sommerso (in un sonetto Campanella si paragona al profeta Giona⁹), e l'abuso dei doni divini da parte del filosofo, cui hanno fatto seguito la punizione, il pentimento e il proposito di riscatto, riecheggiano da vicino toni ed espressioni di molte altre pagine campanelliane. A proposito della vita, risulta poi del più alto interesse il fuggevole cenno al progetto dell'autore di scrivere un'auto-biografia, progetto che verrà realizzato soltanto a una quindicina d'anni di distanza, quando Campanella, agli inizi degli anni '30, detterà a Roma, a Gabriel Naudé, una propria *Vita*: testo che purtroppo è andato miseramente smarrito, e giustamente Firpo ne lamenta la perdita «particolarmente dolorosa trattandosi di un documento preziosissimo dal punto di vista bio-bibliografico». ¹⁰

Che poi Campanella abbia consentito che fosse Tobia Adami a sottoscrivere queste pagine non deve sorprendere.¹¹ Oltre a ovvie ragioni di opportunità (nessun autore sottoscrive le presentazioni dei propri libri!), in tale consenso si possono anche ravvisare una sorta di omaggio e un atto di profonda riconoscenza nei confronti dell'amico che, nonostante l'accenno maligno di Scioppio alla sue mancate promesse in quanto luterano,¹² fu invece il solo che, privilegiando le buone opere, si adoperò attivamente per il prigioniero, procurando la stampa di scritti che gli avrebbero procurato fama europea. Gratitude che verrà ribadita in una Nota premessa alla riedizione parigina del *De sensu rerum*, e proprio in contrasto con gli inganni di altri sedicenti amici francesi e tedeschi (allusione allo Schoppe e Naudé), che non solo non avevano pubblicato le sue opere, ma se ne erano slealmente serviti per comporre le proprie.¹³ La simpatia e la gratitudine nei confronti dell'Adami si manifestano anche nell'accentuazione di talune tematiche che dovevano essergli particolarmente

9. Cfr. *Di se stesso quando ecc.*, in *Poesie*, p. 260.

10. FIRPO, *Bibliografia*, n. 92, p. 195. Dopo che la *Vita* gli era stata dettata dall'autore tra la fine del 1631 e l'inizio del 1632, Naudé non solo non l'aveva data alle stampe (a questo proposito anche Peiresc, pur offrendosi di contribuire a eventuali spese, gli aveva consigliato la massima prudenza e di rinviarne la pubblicazione: cfr. la lettera del 30 marzo 1635, in N.-C. FABRI DE PEIRESC, *Lettres à Naudé, 1629-37*, éd. par Ph. Wolfe, Paris-Seattle-Tübingen, 1983, p. 41), ma si era altresì rifiutato di consegnare ad altri il manoscritto, con il pretesto che la sua grafia risultava del tutto illeggibile, o di restituirlo all'autore, che veniva invitato, con una certa sfrontatezza, a riscriverla dettandola a qualcun altro, o a recarsi a casa sua, per ricopiarla o farla ricopiare da altri (AMABILE, *Castelli*, II, doc. 327, pp. 265, 267).

11. Ricordiamo che Campanella attribuisce all'Adami, in modo del tutto improbabile, anche la selezione delle poesie che compongono la *Scelta* pubblicata per sua cura nel 1622 (cfr. *Syntagma*, p. 23).

12. AMABILE, *Castelli*, II, doc. 175, p. 52.

13. Cfr. la Nota del tipografo che precede le edizioni parigine del 1636 e 1637 del *De sensu rerum*.

care. Pensiamo all'ampio cenno alle dottrine di Paracelso, l'Ermite germanico, delle quali si afferma la compatibilità con i principi di Campanella, anche se questi, per le sue tristi condizioni, non ha avuto l'opportunità di verificarne la validità con esperienze adeguate; ma, soprattutto, ai toni di intensa pietà che pervadono queste pagine, all'insistenza su un processo di purificazione, di ascesa e tensione verso la divinità, collegato a forti ansie di rigenerazione spirituale, elementi che diventeranno di grande rilievo nella fortuna di Campanella in Germania, che aspetta ancora di venire ricostruita in modo puntuale. Senza dubbio in sintonia con il sentire di Adami l'immagine che incontriamo verso la conclusione di queste pagine: poiché gli uomini tutti vivono rinchiusi nella caverna di Platone, mirando alle ombre e alla parvenze, ma aspirando alla luce, essi vengono esortati a non intralciarsi in una affannosa ricerca individuale di conoscenza e di salvezza, ma ad unirsi in fraterna collaborazione e a prendere per mano i compagni per ritrovare insieme con loro la via che conduca a questa luce.

PRODROMUS PHILOSOPHIAE INSTAURANDAE,
ID EST DISSERTATIONIS
DE NATURA RERUM COMPENDIUM,
SECUNDUM VERA PRINCIPIA,
EX SCRIPTIS THOMAE CAMPANELLAE PRAEMISSUM.
CUM PRAEFATIONE AD PHILOSOPHOS GERMANIAE

★

FRANCOFURTI
EXCUDEBAT IOANNES BRINGERUS,
SUMPTIBUS GODEFRIDI TAMPACHII,
M.DC.XVII

TANTA est Opificis et Magistri huius quam incolumus domus nostrae bonitas, ut quamvis natura sua infinites ab his visibilibus discretus sit, passim tamen in hac mortali etiam rerum serie vestigia adorandi Characteris sui pernoscenda praebeat. Sepositis aliis rebus innumerabilibus, sola nunc humana, eaque ex parte, consideremus opera. Ex quo Mundus coepit, omni tempore inter coalitam humanae gentis societatem, aemulatio quaedam fuit quasi tacito quodam instinctu Potentiae magnae, quae, quamvis a multis hinc inde variis tentata esset modis, non tamen nisi summa illa et prima Potentia dirigente certis tantum et paucis contigit, idque statis periodis ad suum finem, de quo alias, et ambulanti vicissitudine, admiranda item partium inter sese et cum toto Harmonia, sicut illis, qui monarchiarum et rerumpublicarum ambitus iudicio penetrantiori considerant, obscurum esse non potest.

Pari passu cum Potentia, Sapientia etiam ambulavit. Haec enim, primae Sapientiae, quae opificium hoc condiderat, filia et furculus, mentem humanam divinae particulam aurae otiosam torpescere non sivit, quin retro etsi longissimis tractibus, pulcherrimam hanc rerum machinam velut Dei statuam contemplando et examinando, vestigia relegeret, et tanquam radius quidam ad Solem suum supercoelestem reflecteret. Hinc omnibus etiam temporibus inventi sunt homines sapientes, qui de tanto opere, sicut intelligerent, suam ferrent sententiam, priorum etiam recensentes et adhibentes iudicia: id philosophari dixerunt. Edocentes hoc modo alios et quasi expergeficientes, ut opera tam mirabilia magnificando, Opificem et Autorem glorificarent. Verum quanta diversitate et intermittente veritatis et falsitatis reciprocatione ob humanae mentis debilitatem ac caliginem factum id sit, periodi temporum id docent, et Mundi historia.

Ut autem rem desuper inspiciamus, post ipsissimam illam primam et essentialem aeternam Sapientiam, quae in Mundo etiam visa semel fuit incarnata, reliqua participabilis qua homines ornantur sapientia, duplex reperitur: divina et humana. Illa per Spiritum Dei, in puras hominum mentes desuper influens, quasi supra mortalem statum eas exaltat; unde visi sunt quandoque sancti Dei homines divinitus inspirati eo modo rerum cognitione praecellere, ut quae antea nunquam didicissent, quaeque ab humana sciscitatione abesse viderentur, longe diviniore perfectione callerent, ita ut non solum diversis linguarum idiomatis loquerentur, sed et rerum originem exquisitè perspicerent, et absentia ac longe dissita, quin et futura, viderent: unde et miranda ad naturae stuporem velut primigenia Opificis ipsius auctoritate patrarent, quibus docentibus tanquam in sua arte certis et scientificis fides merito adhibenda est. Apprehendi autem haec nullo ingenio, solertia nulla potest, sed desuper ex gratia largientis precibus impetranda, sicuti Solomoni evenit.

Humana vero sapientia est qua nos mortales, innata sciendi cupiditate incitati, hanc pulcherrimam rerum machinam tanquam vivam Dei statuam intuentes, excussis omnibus rerum partibus et partium particulis, sciscitamur causaeque inquirimus, quibus animata haec moles sese moveat et sustentet, donec ad

* Nella trascrizione del testo scioglio talune abbreviazioni, elimino qualche maiuscola, correggo evidenti refusi.

Così grande è la bontà dell'Artefice e Maestro di questa nostra casa che abitiamo, che per quanto, per sua propria natura, sia infinitamente separato da queste cose visibili, tuttavia anche in questa serie degli enti mortali offre sparse vestigia che consentono di riconoscere e adorare la sua impronta. Tralasciando altri aspetti innumerevoli, consideriamo ora solo gli eventi umani, e solo in parte. Da quando il mondo ebbe inizio, in ogni tempo, quasi per una specie di tacito istinto, in ogni società stabilita fra gli uomini ci fu una sorta di aspirazione a una grande Potenza. Benché molti in molteplici modi abbiano tentato di conseguirla, tuttavia, poiché è quella somma e prima Potenza a governare, essa è toccata soltanto a taluni, e pochi, e in periodi stabiliti al suo fine, del che si parlerà altrove, con una mobile vicissitudine e mirabile armonia delle parti fra di sé e con il tutto – ciò che non può risultare oscuro a coloro che considerano con giudizio più penetrante le vicende delle monarchie e delle repubbliche.

Di pari passo con la potenza è avanzata anche la sapienza. La quale, figlia e germoglio della prima Sapienza che aveva fondato questo opificio, non consentì che la mente umana, particella dell'aura divina, giacesse oziosa; anzi fece sì che essa, anche in lunghi, remoti periodi, contemplando ed esaminando questa magnifica macchina delle cose come statua di Dio, ne cogliesse le vestigia e si riflettessero come un raggio al suo Sole sopraceleste. È per questo che in tutti i tempi ci sono stati uomini sapienti, che hanno espresso le loro opinioni intorno a un'opera così mirabile secondo la loro comprensione, ricordando e ricorrendo anche alle dottrine dei loro predecessori: e questo l'hanno chiamato filosofare. In tale modo addottrinarono gli altri e per così dire li risvegliavano dal torpore, affinché, magnificando opere tanto mirabili, ne glorificassero l'Artefice e l'Autore. Ma con quanta diversità e intermittente alternarsi di verità e falsità ciò abbia avuto luogo a causa della debolezza e delle tenebre della mente umana, lo insegnano i periodi dei tempi e la storia del mondo.

Se poi si osserva la questione dall'alto, dopo quella stessa prima ed essenziale Sapienza eterna, che nel mondo si è anche vista una volta incarnata, la restante sapienza partecipabile, di cui gli uomini sono dotati, risulta duplice: divina e umana. La prima, influendo dall'alto sulle pure menti degli uomini attraverso lo spirito di Dio, le esalta quasi al di sopra della condizione mortale. Grazie ad essa si sono visti talora uomini santi di Dio, ispirati divinamente, eccellere a tal punto nella cognizione delle cose da conoscere con perfezione di gran lunga più divina quanto prima non avevano imparato e pareva lontano dall'indagine umana, al punto non solo di parlare in diversi linguaggi, ma anche di conoscere l'origine delle cose in modo perfetto, e vedere eventi non presenti e avvenuti lontano, nonché quelli futuri. Essi potevano compiere altresì opere mirabili con stupore della natura, quasi dotati della primigenia autorità dell'Artefice stesso; ed è giusto prestare fede agli insegnamenti di costoro, in quanto certi e scientifici nella loro arte. Cose che non si possono apprendere con l'ingegno, né con la solerzia, ma ottenere dall'alto con le preghiere, dalla grazia di colui che la dona, come avvenne a Salomone.

La sapienza umana è quella invece per la quale noi mortali, pungolati dall'innato desiderio di sapere, mirando questa bellissima macchina delle cose come statua vivente di Dio, dopo avere osservato tutte le parti delle cose e le loro particelle, indaghiamo e ricerchiamo le cause in virtù delle quali questa mole

summa quaedam capita transgressi pedem sistere cogimur, unde quasi a tergo votis et animis alia prosequimur, et cum scire amplius non detur, pulchritudine hac illecti, caetera et Autorem ipsum admiramur et amare incipimus, unde philosophia sapientiae amor est, desideramusque ut haec imperfectio et ignorantia nostra a superiori divina Sapientia, cui omnia patent, illustretur. Quam enim lubrica et exigua sit haec humana scientia, is qui serio periculum facit experiendo, optime testabitur.

Cum enim concatenatum sit opus, quando ad priora progredi prohibemur, ea etiam quae sensibus nostris percepta sunt, et ex quibus reliqua coniicimus et ratiocinamur, suspecta nobis esse incipiunt. Unde multi sapientes humani, cum eo pervenissent, ut revera intelligerent, perfecte ab homine cognosci nihil posse, suam inscitiam professi quasi metam putarunt se attigisse. Sanior haec sceptica suo loco repudianda non est, sicut alibi dicitur. Quae tamen nec nos exanimabit ut territa mens nostra officium suum contemplationis rerum deserat, cum ea de causa iussi simus incolere hanc domum mundanam ab Opifice, ut, concinnitatem eius contemplati, infinitam eius Sapientiam et gloriam aestimemus, unde si debito modo progrediamur, nunquam fiet quin in hymnos et vota et laudes prorumpamus tantae maiestatis, quod ipsi sacrificium longe est gratissimum, amoreque eius inde aestuemus et ab eo perfectionem quaeramus, quae est Beatitudo.

Verus hic est usus humanae sapientiae, quae manducere nos debet et praeparare ad altiorem illam, itaque ab his sordibus sese elevando ascendere, donec in abyssum illam supercaelestem intingens seipsam quasi perdat, sed, si descendit, aut in seipsam quasi circulo convolvitur, perfectionem quam in se non habet extra se non quaerens, vanitas ea potius est, et stultitia. Tales pleraeque fuerunt Ethnicorum philosophiae, de quibus sectae ipsorum testantur.

Habet autem et veritas inter homines, ut caeterae res mortalium, suas periodos et reciprocationes. Unde etsi verisimile est, priscos homines, quo propiores initio huius opificii abfuerunt, eo etiam puriorem habuisse in multis veritatem, itemque eos, quibus aliquando cum sapientibus divinitus illuminatis, quales omni tempore fuerunt, congregari liceret, melius fuisse instructos et eruditos, et ad primigeniam philosophiam reductos, quod et veterum monumenta quaedam residua testantur: tempus tamen et locorum distantia et ambitio et contentio et alii humanae mentis per se caliginosae morbi tantam apud varios introduxerunt opinionum diversitatem et secessum, ut qualis natura esset rerum, non veritate, sed ex imaginatione cuiusque traderetur. Oblivione oblitteratum fuit Mundum aliquando coepisse, quod et ratiunculis postea defensum est. Quin et eo temeritatis disputando ab aliquibus ventum, ut et providentiam et ordinem ipsum in tam bello rerum ordine, seu sapientiam in tam sapienti artificio, negarent, et mentis immortalitatem, spiritusque coelestes, et denique Deum ipsum.

Haec saburra fuit ignorantiae humanae et ima aux revolutionis contentio-

animata si muove e sostiene, finché, pervenendo a certi sommi principi, siamo costretti ad arrestarci, per cui riusciamo a cogliere altre cose quasi alle loro spalle con auspici e desideri, e quando non è dato sapere di più, sedotti da questa bellezza, ammiriamo le altre cose e l'Autore stesso, e incominciamo ad amarlo, per cui la filosofia è amore della sapienza, e desideriamo che questa nostra imperfezione e ignoranza venga illuminata dalla superiore Sapienza divina, alla quale ogni cosa è dischiusa. Quanto sia incerta e scarsa questa scienza umana lo accerterà colui che si cimenterà seriamente nello sperimentare.

Poiché infatti l'opificio è concatenato, quando siamo impediti dal pervenire ai principi primi, anche quelle cose che abbiamo percepito con i nostri sensi, e dalle quali congetturiamo e comprendiamo le altre, incominciano a diventarci sospette. Per cui molti sapienti umani, pervenuti al punto da comprendere realmente che l'uomo non può conoscere alcunché in modo perfetto, hanno ritenuto di aver raggiunto quasi la meta confessando la propria ignoranza. Come si dirà altrove, l'aspetto positivo di questo scetticismo non è da respingere. Esso tuttavia non ci deve privare di coraggio, al punto che la nostra mente, atterrita, abbandoni il compito di contemplare le cose: l'Artefice ci ha comandato di abitare questa casa mondana, proprio perché, contemplandone l'elegante simmetria, stimiamo la sua infinita sapienza e gloria, in modo che, se procediamo nei modi dovuti, non potremo non prorompere in inni e voti e lodi di sì grande maestà, ciò che è per lui il sacrificio più gradito, e quindi ardere per amor suo, e da lui ricercare quella perfezione che è la beatitudine.

Il vero compito della sapienza umana è quello di condurci e prepararci ad ascendere alla sapienza più alta, elevandosi pertanto dalle scorie terrene, finché, immergendosi nell'abisso di quella sopraceleste, smarrisca quasi se stessa. Se invece scende verso il basso, o si avvolge su se stessa come in un circolo, non ricercando al di fuori di sé la perfezione che non trova in sé, allora si tratta piuttosto di vanità e stoltezza. Tali furono per la maggior parte le filosofie dei pagani, delle quali sono testimonianza le loro sette.

Come ogni altra cosa mortale, anche la verità ha i suoi periodi e alternanze. È verosimile che gli uomini antichissimi, quanto più prossimi vissero all'inizio di questo opificio, in modo tanto più puro conobbero la verità di molte cose; così coloro che ebbero la ventura di incontrare i sapienti illuminati dalla divinità, come ce ne sono stati in ogni epoca, furono meglio istruiti, eruditi e ricondotti alla primigenia filosofia, ciò che è anche attestato da testimonianze degli antichi giunte fino a noi. Tuttavia il tempo, e la distanza dei luoghi, e l'ambizione, e la contesa, e le altre malattie della mente umana, di per sé tenebrosa, introdussero in molti una così grande varietà e distanza di opinioni, che la natura delle cose veniva indagata non secondo verità, ma in base all'immaginazione di ognuno. Fu sepolto nell'oblio il fatto che il mondo aveva avuto un inizio, ciò che in seguito fu sostenuto con povere ragioni. Alcuni, disputando, giunsero a tal punto di temerità da negare la provvidenza e l'ordine stesso in un ordine così armonioso delle cose, o la sapienza in un artificio così sapiente, e l'immortalità della mente, e gli spiriti celesti, e infine Dio stesso.

Questa fu la zavorra¹ dell'ignoranza umana e l'ipogeo delle dispute dei petu-

1. Nel testo *saburra*, forse da leggere *suburra* (l'aspetto più infimo).

num petulantium, quam tamen divina benignitas supremi Parentis nunquam ita pervincere sivit, quin, miserta suorum filiorum, vindexque sapientiae suae tam manifestae, aliquos excitavit viros probos, qui confusionem illam et irrationalitatem redarguerent. Caeterum, ut ea altius nunc non repetamus, quod alio tempore et loco commodiori fiet, hac nostra aetate, quae nobis merito consideranda venit, si scientium et doctorum orbem circumquaque conspiciamus, statum philosophiae in triplici reperimus conditione.

Quidam enim humi solummodo repentes (eaeque maior pars), ratiunculis suis persuasi, de Opificio hoc mundano nihil aliud sentiunt, nisi quod ex principiis suis, quae semel sibi, sive vera sive falsa, pro sectae suae instituto sequenda duxerint, deducere possint, praeter ea nihil admittentes, quam ethnicam philosophiam nominabimus.

Alii vero, cum Christianismo et sacris literis imbuti sint, auctoritatemque illarum pro *θεοπνεύστῳ* habeant, extra Biblia philosophandum non esse, sed in iis omnem scientiarum ambitum contineri contendunt.

Tertii denique auctoritatem divinam, tanquam Opificis de suo opere attestationem suscipientes, cum de omnibus humanae menti cognoscibilibus clare expressum in illa non sit, principia praeterea in natura nobis dari asserunt, quibus ducibus caetera examinare ad normam attestationis divinae ita possumus, ut ad amussim omnia correspondeant, nec contrarietatem hac in re reperiri, cum veritas sibi ipsi contraria esse non possit, sed mendacio, ideoque sapientiam humanam et divinam tanquam veritates duas non pugnantes, sed subordinatas esse necessum sit.

Ex his primi et secundi insufficientiae pro nostro instituto haud difficulter convinci possunt, diverso tamen modo. Illi enim, ex proprietate argumentationum humanarum sublimia vera et coelestia attingere non valentes radiis ratiuncularum suarum ad Solem idealem non directis, facile in errorum involucra implicantur, eoque gravius, quo magis ab auctoritate primigenia recedunt. Sunt enim et in his gradus, ut supra monitum, longe diversi, unde Pythagorici et Platonici, quia cum Aegyptiis et Hebraeis aliisque qui ab his habuerunt conversati edoctique essent, omnium maiora veritatis momenta retinuerunt; post Stoicos vero, Cyrenaicos, Scepticos etc. Epicurei, suis sensibus relictis, familiam quasi, ad visibilia se deiciendo, clausurunt. Inter omnes autem has sectas iam a multis seculis quasi tyrannidem arripuit Peripateticismus, adhuc non solum apud Mahumetanos et Iudeos, sed et Christianos potenter regnans fato quodam, uti Academiae nostrae scholaeque publicae testantur, qui tamen quantum cum auctoritate divina et sacris oraculis pugnet, etsi a subditis et amicis suis mirum in modum torqueatur et excusetur, res ipsa loquitur.

Secundi igitur generis pii homines, hanc opinionum humanarum vanitatem videntes, soli divinae Auctoritati, quae nec velit nec possit decipere, se committunt; qua in re bene quidem ipsi faciunt et sapienter; sed dum nimis meticulosi ne falsitatibus contaminentur, admittere praeterea nihil volunt, quod a ratione humana (quae tamen et ipsa Rationis primae proles est, etsi facile deceptibilis,

lanti: ma la divina benignità del Padre supremo non concesse mai che prevalessero, e anzi, avendo misericordia dei suoi figli e vindice della sua sapienza tanto manifesta, risvegliò alcuni uomini probi a rintuzzare quella confusione e irrazionalità.

Ma per non indugiare troppo a lungo su ciò che verrà detto in altro tempo e in luogo più opportuno, in questa nostra età, che dobbiamo giustamente prendere in considerazione, se osserviamo da ogni punto di vista il mondo dei sapienti e dei dotti, constatiamo che la filosofia può essere di tre generi.

Alcuni infatti, limitandosi a strisciare per terra (e questo è il gruppo più consistente), di questo opificio mondano non comprendono niente altro, in base unicamente alle loro povere ragioni, se non quello che si può dedurre da quei principi, che, veri o falsi, hanno stabilito una volta per tutte che si dovessero seguire a vantaggio dell'istituzione della loro setta, non ammettendo pertanto niente di diverso: è la filosofia che chiameremo etnica.

Altri invece, imbevuti dei principi cristiani e delle sacre lettere, la cui autorità ritengono come data da Dio, sostengono che non si deve filosofare al di fuori della Bibbia, in quanto in essa è racchiusa la totalità delle scienze.

Un terzo gruppo, infine, prendendo l'autorità divina come un'attestazione dell'Artefice riguardo alla propria opera, poiché in tale autorità tutto quanto risulti conoscibile alla mente umana non viene espresso chiaramente, asseriscono che in natura ci sono dati altri principi, seguendo i quali possiamo esaminare le rimanenti cose alla luce della norma dell'attestazione divina, sì che ogni cosa corrisponda in modo perfetto e non si ritrovi in ciò contrasto alcuno: la verità infatti non può essere contraria a se stessa, ma al mendacio, e pertanto è necessario che la sapienza umana e quella divina siano due verità non in contrasto, ma subordinate.

I primi e i secondi di costoro possono agevolmente venire convinti di insufficienza per il nostro proposito, anche se in modo diverso. I primi, infatti, non essendo in grado di attingere le verità sublimi e celesti in base alle proprietà delle argomentazioni umane, in quanto i raggi delle loro ragioni non sono diretti al sole ideale, si avvolgono facilmente negli involucri degli errori, e tanto più gravemente quanto più si allontanano dall'autorità primitiva. Anche tra costoro, come si è detto, ci sono però gradi molto diversi, per cui i Pitagorici e i Platonici, per il fatto che conversarono e furono istruiti dagli Egiziani, dagli Ebrei e dagli altri che derivarono da questi, appresero gli aspetti più significativi della verità di ognuno; dopo di loro, gli Stoici, i Cirenaici, gli scettici e così via; gli Epicurei, abbandonandosi ai loro sensi, chiusero quasi la famiglia abbassandosi alle cose visibili. Ma fra tutte queste sette già da molti secoli ha dominato in modo quasi tirannico il peripateticismo, che regna saldamente non soltanto fra i Maomettani e gli Ebrei, ma, per una sorta di fato, anche fra i Cristiani, come attestano le nostre accademie e le scuole pubbliche; ma quanto sia in conflitto con l'autorità divina e i sacri oracoli, benché dai suoi seguaci e amici sia distorto e giustificato nei modi più sottili, lo dichiara la cosa stessa.

Gli uomini pii del secondo genere, vedendo la vanità delle opinioni umane, si affidano all'esclusiva autorità divina, che non vuole né può ingannare, e facendo così agiscono bene e in modo sapiente. Ma troppo scrupolosi, per timore di venire contaminati dalle falsità, non vogliono ammettere alcunché che sia stato investigato dall'umana ragione – la quale, tuttavia, è anch'essa figlia della prima

nisi desuper animetur) pervestigatum est, vereor ne, nimis alte volantes, huius mundanae structurae admirandam varietatis tenuitatem propius perspicere non possint. Quam enim Medicinam (ut de aliis artibus nunc taceam) facient, etsi in sacris Bibliis et mineralium et herbarum et animalium et medicinae mentio fiat, nisi pressius hunc naturae codicem non suis tantum oculis, sed et omnium aetatum (cum nemo solus sit undequaque lynceus), quatenus in libris antecessorum de eo consignatum reperitur, observent et evolvant, multaque praeterea manualia et chirurgica opera coniungant? Quam astronomiam exactam me docebunt, nisi cum Ptolomaeo, Copernico, Brahaeo, Keplero, Galilaeo etc. radium ipsi sumentes, veterum probe observata ad nostrae etiam aetatis phaenomena adaptent et discrepantia cum iis considerent? Sacra igitur oracula, etsi arcanissimo sensu archetypam atque idealem divinarum humanarumque rerum existentiam sub umbrosis et mysticis imaginibus incomprehensibili perfectione repraesentent (quod Cabala nos aliquo modo docet, utpote a Sapientia ipsa, quae operatrix harum rerum fuit, inspirante profecta), cum tamen principaliter salutis nostrae causa conscripta sint, ut ex iis mysteria regenerationis et, ut ita loquar, tincturae supercoelestis in nobis habendae ad consequendam in renovatione spirituali perfectionem et beatitudinem discamus, ob idque de iis potius quae non apparent, aut de quibus ne quidem cogitare nos potuissemus edoceant, aliorum certe quae nostris sensibus et discursibus pervestigabilia sunt, licet verissime, obiter tamen, et secundario, et non nisi cum ordine ad illa quae dixi, meminisse manifestum est. Inque eo imperfectionis accusari non debent, cum ea cuius causa coscripta sunt, perfectissime nobis tradant. Non solum enim Verbum scriptum suum Deus nos relegere et meditari vult, sed et Verbum creatum quod appello Mundum, quorum utrumque ab essentiali illo aeterno Verbo profluxit, quod aliquando incarnatum fuit Iesus Deus, ideoque de Hoc testantur ambo, viceque versa Hoc de istis, tanquam una veritas de altera.

Quod si tamen huius sententiae fautores id velint, ut diligenti sacrarum literarum meditatione et ardentissimis precibus Deo propiores facti, sancti Spiritus gratia, qui in omnem veritatem nos ducat, iniungamur, quemadmodum Solomoni, Esdrae, apostolis et aliis multis, sed distinctis gradibus accidit, quam ad rem humani ingenii inventionibus non indigeatur, suo quidem loco id concedemus. Si enim homines, cum mali sint, bona dare filiis suis possunt, cur non Pater caelestis sua bona iis, qui ex intimo cordis affectu eum rogant? Ea autem divina Sapientia est, de qua supra mentionem fecimus, omni exceptione maior, quae viva menti sanctorum Dei digito potius inscribitur quam voluminibus literarum

Ragione, per quanto facilmente soggetta all'inganno, se non viene animata dall'alto. Temo pertanto che, per il fatto di volare troppo in alto, non siano in grado di analizzare più da vicino la mirabile sottigliezza della varietà della struttura mondana. Quale medicina infatti elaboreranno (per non parlare ora delle altre arti), benché nelle sacre Scritture si faccia menzione dei minerali e delle erbe e degli animali e della medicina stessa, se non sfogliano più da vicino questo libro della natura, osservando non solo con i propri occhi, ma anche con quelli di tutte le età (visto che nessuno da solo ha per ogni verso occhi di lince²), studiando quanto di tale dottrina si trova consegnato nei libri dei predecessori, e congiungendo inoltre le opere manuali e chirurgiche? Quale esatta astronomia mi insegneranno, se non seguendo le orme di Tolomeo, Copernico, Brahe, Keplero, Galileo e così via, per confrontare le corrette osservazioni degli antichi con i fenomeni della nostra età, e considerare le discrepanze fra tali dati? I sacri oracoli raffigurano con arcanissimo senso l'esistenza archetipica e ideale delle cose divine e umane sotto immagini umbratili e mistiche di incomprensibile perfezione – ciò che in un certo modo ci insegna la Cabala, in quanto derivata dall'ispirazione della Sapienza stessa che fu operatrice di queste cose. Tuttavia, poiché tali oracoli sono stati scritti soprattutto per la nostra salvezza, affinché da essi apprendessimo i misteri della rigenerazione e, per così dire, della 'tintura' sopraceleste che dobbiamo avere in noi per conseguire la perfezione e la beatitudine nella rinnovazione spirituale, e a tal fine ci istruiscano di quelle cose che non appaiono, o di quelle che non potremmo neppure pensare, è del tutto evidente che, di quelle altre cose che risultano investigabili con certezza dai nostri sensi e discorsi, ne hanno fatto cenno, seppure in modo verissimo, come per inciso e in modo secondario, e solo in riferimento alle altre verità di cui si diceva. In questo non devono essere accusati di imperfezione, dal momento che ci comunicano in modo perfettissimo quelle cose a causa delle quali sono stati scritti. Dio infatti vuole che non solo percorriamo e meditiamo il suo Verbo scritto, ma anche il Verbo creato che chiamo Mondo, che derivano entrambi da quell'essenziale Verbo eterno, che un tempo si incarnò come Gesù Dio, e pertanto entrambi testimoniano di questo, e, viceversa, questo di quelli, come una verità conferma l'altra.

Che se poi i fautori di tale opinione volessero ciò al fine che, una volta divenuti più vicini a Dio con la diligente meditazione delle sacre lettere e ardentissime preghiere, ci congiungessimo a Lui, per grazia dello Spirito santo che ci guida in tutta la verità – come è accaduto, seppure secondo gradi diversi, a Salomone, Esdra, gli Apostoli e molti altri, cosa per la quale non c'è bisogno di far ricorso alle invenzioni dell'ingegno umano –, lo concederemo al momento opportuno. Se infatti gli uomini, per quanto malvagi, possono dare i loro beni ai figli, perché il Padre celeste non potrebbe elargire i propri beni a coloro che lo invocano dal più intimo affetto dei loro cuori? Ma questa è quella Sapienza divina, della quale abbiamo fatto menzione sopra, la quale, andando oltre ogni limitazione, viene iscritta viva da Dio nella mente dei santi, più che nelle parole scritte dei libri. Noi

2. L'espressione proverbiale aveva acquistato un nuovo sapore di attualità con la fondazione dell'Accademia dei Lincei (correggo il *hynceus* del testo latino).

notis. Nos vero de doctrinarum genere, quatenus communi hominum usu disci docerique debeant, hic loquimur.

Quare tertium philosophandi modum, qui Opificis dicta cum Opificii tam variis factis et veris de his quorumcunque attestationibus coniungit, et unum cum altero ad trutinam harmonicam diligenter examinat, ut saniozem et caeteris longe antiquiorem merito praeferendam et sequendam existimamus. Etsi autem plurimi veritatis amantes idem nobiscum antehac iudicarint, cum tamen non reperirent quibus principiis vulgaris philosophia cum divina concilianda esset, Aristotelismum retinuerunt et eius principiis ἀσυστάτοις, ex quibus Autor ipse nihil nisi veritatis parum, falsitatis plurimum deducere et concludere potuit, veritati divinae attestari voluerunt, id quod alii videntes, fuco licet et sophisticis verbis res adornetur, omni tamen ex parte quadrare ita non posse, quin seipsam falsitas prodat, finxerunt, aliud in philosophia verum esse, aliud in theologia, id est divinam et humanam sapientiam inter se pugnare, cum tamen unius primae filiae sint, vel, quod idem est, veritatem inter se contrariari, quo nihil absurdius sanae menti ne cogitari quidem potest, cum veritas vel sapientia ea dicenda non sit, quae superiori contrarietur, sed stultitia et insipientia.

Intellexit hoc superioribus annis mira sagacitate vir et studio veritatis praeclarus Bernardinus Telesius Consentinus philosophus, ideoque, Mundum ipsum et veterum dogmata divinaque eloquia considerans sedulo, reassumsit principia Parmenidis Pythagorici philosophi perantiqui, quem tanti fecit et sapiens Plato, ut quicquid sciret altissimae sapientiae humanae, quam Metaphysicam nos appellamus, sub eius nomine docere dignaretur. Ea principia, quae haud dubie ab Aegyptiis vetusta traditione derivata ad Parmenidem pervenerant, Telesius non phantastico conceptu suffulta esse, sed causas vere agentes et in hac sensibili natura primas deprehendens, tanta sensus et rationum firmitate in libris suis *De rerum natura* deduxit et conclusit, ut Aristotelis et aliorum philosophorum falsitates demonstraret, et uniformem veritatem ac divinae auctoritati non repugnantem philosophiam edoceret. Qui libri, etsi in multorum manus inciderint, affectato tamen et laxo dicendi genere implicati, et studio, ut puto, obscurati, cum scopus non attenderetur, a paucis fuerunt intellecti, qua de re et sinistre a nonnullis in quibusdam accepti, et male habiti.

Hoc cum animadverteret Thomas Campanella Calaber, Telesii conterraneus, vir in primis uti ingegno et memoria, sic et iudicii dexteritate admirabilis, veritatis amore incensus, omni studio adiuvit, ne tam pulcre inceptum opus aliorum inscitia opprimeretur.

Etsi autem vir iste cum donis suis abuti velle visus esset, occulto Dei iudicio ad frugem ipsum revocante, ingentibus miseriarum fluctibus tanquam exemplar fragilitatis humanae involutus sit, quibus inimica sors ipsum quasi infra sei-

qui invece stiamo parlando di quel genere di dottrine, in quanto debbano essere apprese e insegnate per l'uso comune degli uomini.

Ed è per questo che riteniamo che sia giusto preferire e seguire, come più corretto e di gran lunga più antico degli altri due, il terzo modo di filosofare, che congiunge le parole dell'Artefice con tanti suoi fatti vari, e con vere attestazioni di ognuno, esaminando diligentemente una cosa con l'altra e soppesandole con la bilancia armonica. Molti amanti della verità hanno pensato queste stesse cose prima di noi, ma, non trovando con quali principi fosse possibile congiungere la filosofia umana con quella divina, aderirono all'aristotelismo e vollero testimoniare la verità divina sulle base dei suoi principi privi di solidità, dai quali l'autore stesso nulla poté dedurre e concludere se non poca verità e molta falsità. Vedendo ciò, altri, pur ornando tali dottrine con belletto e parole sofistiche, non riuscendo però ad evitare che la falsità non rivelasse se stessa, immaginarono che ci fosse una verità in filosofia e un'altra in teologia, vale a dire che la sapienza divina e quella umana fossero in conflitto, benché siano figlie di una sola prima sapienza, o, il che è lo stesso, che la verità sia in contrasto con se stessa: ma che cosa una mente sana può pensare di più assurdo? Non si può infatti chiamare verità o sapienza quella che è in contrasto con la sapienza superiore, bensì stoltezza e insipienza.

In tempi recenti comprese tutto ciò un uomo illustre per mirabile sagacità e amore della verità, Bernardino Telesio di Cosenza. Considerando con diligenza il mondo stesso, le dottrine antiche e i detti divini, egli riprese i principi dell'antico filosofo pitagorico Parmenide, che anche il sapiente Platone ebbe in così alta stima che, qualsiasi cosa sapeva dell'altissima sapienza umana che noi chiamiamo metafisica, si degnò di insegnarla sotto il suo nome. Telesio, rendendosi conto che quei principi, senza dubbio giunti fino a Parmenide da un'antichissima tradizione egiziana, non si basavano su dottrine fantastiche, ma che si trattava delle cause reali agenti e prime di questa natura sensibile, con tanta fermezza di senso e ragione li riprese e sviluppò nei suoi libri *De rerum natura* da dimostrare le falsità di Aristotele e degli altri filosofi, e insegnare l'uniforme verità e una filosofia non in contrasto con l'autorità divina. Libri che, per quanto diffusi fra molti, avvolti tuttavia in un linguaggio ricercato e privo di nerbo, e resi oscuri ad arte, come ritengo, non raggiungendo lo scopo, furono intesi da pochi, e per questo motivo in alcuni punti furono accolti da parecchi in senso negativo, e giudicati sfavorevolmente.³

Rendendosi conto di ciò, Tommaso Campanella, calabrese conterraneo di Telesio, uomo ammirabile così per ingegno e memoria che per agilità di ingegno, acceso dall'amore della verità, si impegnò in ogni modo perché un'opera iniziata in modo così felice non venisse spenta dall'ignoranza altrui. Poiché è sembrato che volesse abusare dei doni di cui era dotato, per occulto giudizio di Dio, che lo richiamava alla messe, quest'uomo fu travolto da ingenti flutti di

3. Il *sinistre* sembra alludere alle censure e condanne di testi telesiani da parte dell'Inquisizione: cfr. L. FIRPO, *Filosofia italiana e Controriforma*. IV: *La proibizione di Telesio*, «Rivista di Filosofia», XLII (1951), pp. 30-47; G. ERNST, *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, 1992, pp. 26-27, dove si riporta un significativo passo al riguardo della campanelliana *Defensio libri sui de sensu rerum* (cfr. *De sensu rerum*, Parisiis 1637, p. 90).

psum inexplicabili afflictione deiecit, ut ne adhuc quidem emergere, post tot annos, ex hoc aerumnarum oceano potuerit, castigatione tamen hac admonitus, eo resipiscendo, annisus est ut et sui et publici boni ergo indefatigabili diligentia mirabilem in modum proficeret, uti ex *Vita* ipsius, inter caetera gravium dictorum et factorum plena, si publicabitur, patebit.

Is igitur philosophemata illa excellentiori ingenio retexens, longe accuratius et dilucidius deduxit, polivit, auxit, et cum vera illa principia undiquaque per naturam instar facularum viam sibi monstrare cerneret, divinorum etiam adhibens oraculorum attestationem, quamplurimis egregie conscriptis voluminibus ea confirmavit, et naturae venerandam faciem sensibili veritate detexit: nec in physicis tantummodo rebus cum Telesio constitit, sed altiora aggressus adhibitis aliis universalibus, et cum sacris literis omnimode consentientibus principiis, omnia humanae sapientiae claustra quasi aperuit in mirabili sua, quam tredecim libris conscripsit, *Metaphysica*, qualis hactenus in literarum orbe visa nondum est.

Ex illa enim tanquam magnetica directione adiutus, et Moralia concinnius quam Telesius digessit, et Politica adiunxit, et alias etiam in vita communi necessarias disciplinas secundum naturam reformavit, ut Logicam, cui decem ab Aristotelicis diversa praedicamenta seu rerum distributiones ex natura depromptas praemisit, Rhetoricam, Poëticam, etc.; aggressus est at alias, ut Astronomiam, Astrologiam Oeconomiam, Medicinam, quin et Theologiam, aliisque partim polemicis, partim apologeticis et didacticis scriptis varia in politicis et legislatura et rerum natura et mundi harmonia in successionibus temporum (quam alii Cosmocriticam vocant et, si recte coniicio, Rotam mundi) ex analogia, astrologia et numeris fatalibus in libro *Articulorum Prophetaliū* explicavit, ut et in vii libris *Canticorum*, carmine italico, de quibus alias.

Horum librorum plaerique, cum in apodemia nostra philosophica per diversas mundi partes aliquot annos terra marique continuata autorem ipsum convenissemus, ab ipso tanquam chara sua pignora traditi mihi sunt. Quare cum tot

infelicità, quale esempio della fragilità umana, con i quali la sorte avversa lo sprofondò quasi al di sotto di lui stesso con indicibile afflizione, e dopo tanti anni non ha ancora potuto emergere da questo oceano di disgrazie. Tuttavia, ammonito da questo castigo, dopo essersi ravveduto, si è sforzato di giovare in modo mirabile al proprio e al pubblico bene con indefessa diligenza, come risulterà chiaro dalla sua *Vita*, se sarà pubblicata, piena fra le altre cose di detti e fatti gravi.⁴

Costui, dunque, riprendendo quei principi filosofici con ingegno più eccellente, li organizzò in modo di gran lunga più accurato e chiaro, li ripulì, li estese, e vedendo che quei veri principi da ogni parte della natura gli illuminavano la via come fiaccole, facendo anche ricorso all'attestazione dei divini oracoli, li confermò scrivendo moltissimi libri composti nel modo più egregio, e scoprì il venerabile volto della natura con una verità basata sui sensi. Né si limitò, come Telesio, a studiare gli aspetti naturali, ma, volgendosi a contenuti più alti, utilizzando altri principi universali, e che si accordavano in ogni modo con le lettere sacre, dischiuse quasi tutti i recessi dell'umana sapienza in quella sua mirabile *Metafisica* scritta in tredici libri, opera che non ha finora chi la eguagli nel mondo dei dotti.⁵

Guidato da essa come da una bussola, ha elaborato un'Etica in modo più completo di quanto abbia fatto Telesio, ha aggiunto la Politica, e ha riformato alla luce della natura tutte le altre dottrine necessarie alla vita comune, come la Logica, alla quale ha premesso dieci categorie, o distribuzioni delle cose, diverse da quelle aristoteliche e derivate dalla natura; ha composto una Retorica, una Poetica e altre dottrine, come l'Astronomia, l'Astrologia, l'Economica, la Medicina, nonché la Teologia, e in altri scritti, in parte polemici, in parte apologetici e didattici, ha studiato vari argomenti di politica, di legislatura, di filosofia naturale, e anche l'armonia del mondo secondo la successione dei tempi (che altri chiamano Cosmocritica, e, se ricordo bene, Ruota del mondo⁶), in base all'analogia, all'astrologia e ai numeri fatali, nei libri degli *Articoli profetali*, e nei sette libri della *Cantica*, in versi italiani, dei quali si dirà altrove.⁷

La maggior parte di questi libri mi sono stati consegnati dall'autore stesso come cari suoi pegni, quando l'ho incontrato di persona nel corso del mio periplo filosofico nelle diverse parti del mondo, durato qualche anno, per terra e per

4. Cfr. Introduzione, nota 10.

5. La *Metaphysica* vedrà la luce, in 18 libri, a Parigi, nel 1638.

6. Per il concetto di cosmocritica cfr. il *De arte cyclognomica*, Anversa, 1569, del medico Cornelio Gemma (1535-1579), figlio del matematico e astronomo fiammingo Gemma Phrysius (opera che Campanella ricorda nell'*Apologeticus* in difesa del *De siderali fato vitando*: cfr. *Opuscoli astrologici*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2003, p. 162.), e autore altresì del *De naturae divinis characterismis*, Anversa, 1575.

7. Di lì a pochi anni, sempre a cura dell'Adami, vedrà la luce, in Germania, ma in un numero molto ridotto di esemplari, la *Scelta di alcune poesie filosofiche*. Sul luogo di stampa e la diffusione della *Scelta*, cfr. A. DI BENEDETTO, *Notizie campanelliane: sul luogo di stampa della «Scelta d'alcune poesie filosofiche»*, «Bruniana & Campanelliana», III (1997), pp. 154-158; F. GIANCOTTI, *Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella*. 1-3; 4-6, ivi, IV (1998), pp. 423-26; V (1999), pp. 203-211.

ac tantae nunc veritates seculo hoc nostro ea in re felici sese ubique exserant, facere et pro candore nostro non potuimus quin ex iis, quantum licebit, publico communicetur, ne lumen sub modio ponatur. Si vel tandem iis ex parte Mundus proficere velit, et Peripateticismi veterum in veritate indaganda excutere!

Praemittere autem nunc hoc saltem opusculum visum nobis est, quo brevis ἀνακεφαλαίωσις physicorum philosophematum coniecta est, ut iudicia doctorum ex eo in Germania experiremur exercitaremusque. Cui, si operae pretium videbitur, subiungemus posthac auctoris pleniorum et concinniorum *Epilogismum philosophiae naturalis, moralis et politicae*, addito opusculo *Civitatis Solis*, quo Idea ingeniosissima reipublicae philosophicae secundum naturam instituendae proponitur. Ut et librum *Quaestionum* ad usum hodiernum academicum Europae accommodatarum super illum ipsum *Epilogismum*, quibus κατασκευαστικῶς καὶ ἀνασκευαστικῶς philosophia haec demonstratur. Hic loco erit librorum viginti quos *De universitate rerum* conscripserat, qui deperditi fuere. Sequentur deinceps *De sensu rerum* libri quatuor, praeclarum opus, quo longe aliis quam hactenus conspecta est, oculis contemplanda exponitur haec rerum machina, demonstraturque Mundum esse Dei vivam statuam beneque cognoscentem, omnesque illius partes, partiumque particulas, sensu donatas esse, alias clariori, alias obscuriori, quantus sufficit ipsarum conservationi ac totius in quo consentiunt, et mirabiles naturae arcanorum rationes aperiuntur.

In omnibus istis operibus origines et fines rerum alio quam vulgato philosophorum modo considerandi proponuntur, et ubique sensim ad Triunum Deum mens humana, iucundissima veritatis concinnitate, deducitur et elevatur. Scripsit et *Triumphum atheismi, seu Recognitionem religionis christianae ex naturae arcanis*, ubi docet contra Iudaeos, Mahumetanos et atheistas, omnesque alias philosophorum sectas et Gentiles, nihil in Christianismo credi irrationabile, sed universam naturam de altissimis illis mysteriis unanima quasi conspiratione testari, quamvis ex posteriori saltem et obscure, ideoque sacris oraculis sanctisque Dei

mare. Pertanto, poiché oggi tante e sì grandi verità si schiudono in ogni campo in questo nostro secolo per quest'aspetto felice, non abbiamo potuto fare a meno, in nome della nostra onestà, di comunicarli al pubblico, perché la lucerna non resti sotto il moggio.⁸ Volesse il cielo che il mondo scegliesse di giovare di queste dottrine, anche in parte, e finalmente risvegliarsi dal letargo aristotelico nell'indagare la verità!

Mi è parso opportuno prendere il via da questo opuscolo, nel quale è delineata in breve una sintesi delle dottrine fisiche, per saggiare e esercitare da esso i giudizi dei dotti in Germania. Se verrà valutato in modo positivo, aggiungeremo un più ampio e completo *Epilogismo di filosofia naturale, morale e politica*, aggiunto l'opuscolo della *Città del Sole*, nel quale viene proposta un'idea ingegnosissima di una repubblica filosofica da istituire secondo la natura.⁹ Quindi un libro di *Questioni* ad uso delle odierne accademie europee, riguardanti l'epilogismo stesso, nelle quali questa filosofia è dimostrata sia in modo costruttivo che confutatorio.¹⁰ Volume che sostituirà i venti libri *Sulla totalità delle cose* scritti dall'autore e andati perduti.¹¹ Seguiranno i quattro libri *De sensu rerum*, opera insigne, nella quale questa macchina delle cose viene presentata alla contemplazione in modo che venga esaminata con occhi molto diversi da quelli con i quali lo è stata finora, e si dimostra che il Mondo è la statua vivente e dotata di conoscenza di Dio, e che tutte le sue parti, e le loro particelle, sono dotate di senso, più puro in alcune, in altre più oscuro, quanto basta alla loro conservazione individuale e della totalità in cui consentono, e si schiudono le mirabili ragioni degli arcani della natura.

In tutte queste opere l'autore si propone di investigare le origini e i fini delle cose secondo un metodo molto diverso da quello comune agli altri filosofi, e in ogni punto, passo a passo, la mente umana è condotta ed elevata alla Trinità divina con una piacevole ed equilibrata armonia di verità. Ha scritto anche il *Trionfo dell'ateismo*, o *Riconoscimento della religione cristiana dagli arcani della natura*,¹² dove insegna, contro gli Ebrei, i Maomettani, gli atei e tutte le altre sette gentili e dei filosofi, che nulla di quanto si crede nel cristianesimo risulta irrazionale, ma che tutta la natura testimonia di quegli altissimi misteri quasi con un accordo unanime, benché a posteriori e oscuramente, per cui, per quelle cose che sono sopra ai nostri sensi, è necessario credere ai sacri oracoli e agli uomini

8. Cfr. Mt 5, 15; Mc 4, 21.

9. Il programma editoriale qui annunciato subirà qualche variazione. La *Philosophia realis epilogistica* in quattro parti (all'originario progetto tripartito verrà annessa l'*Oeconomica*), con la *Civitas solis* in appendice alla *Politica*, sarà pubblicata nel 1623, a conclusione delle edizioni francofortesi, preceduta dal *De sensu rerum* (1620) e dell'*Apologia pro Galileo*, scritta nel 1616 e che vedrà la luce nel 1622.

10. Le *Quaestiones* invece, già annunciate nel frontespizio della *Philosophia epilogistica*, verranno pubblicate solo nell'edizione parigina del 1637 della *Philosophia realis*.

11. Per quest'opera giovanile perduta cfr. FIRPO, *Bibliografia*, n. 8a, pp. 74-76.

12. L'*Atheismus triumphatus* vedrà la luce una prima volta a Roma (1631); posto ben presto sotto sequestro, verrà ristampato a Parigi nel 1636. È possibile che il fraintendimento di questo titolo (inteso come *Trionfo dell'ateismo*, anziché *sull'ateismo*), possa essere stato fra i fattori che contribuirono all'equivoca citazione del testo, nel corso del XVII secolo, come *Atheismus triumphans*.

hominibus, quibus a priori manifestatum est et clarius, uti veris testibus et non opinantibus, in iis quae supra sensus nostros sunt, credi debere.

In *Canticis*, si Germaniae nostrae usui esse possent, carmine italico totam quasi philosophiam suam iucundissimis hymnis repetiit et in laudem Dei et creaturarum celebrationem cecinit, et ad varia regna et respublicas Mundi, ut et amicos, et de suis miseriis, lamentationibus non vulgaribus locutus est. Fortassis et addam volumen literarum, quas ultra ducentas habeo amoebaeas philosophicas, quibus de variis rebus et omni quasi disputabili philosophatum est inter nos invicem. De aliis consulto nunc taceo.

De *Metaphysica* autem, cuius superius memini, ut paullo plenior dem gustum, tribus illa partibus et XIII libris constat, ubi monstratur quam paucum hoc sit et exiguum quod ab hominibus sciatur de rebus, idque omne mancum et ex parte, et non uti res ipsae sunt in sese, sed prout capi a nobis possunt. Ponuntur novi et faciliores philosophandi modi non secundum opinionem, sed ex testimoniis scientium et natura sensata. Considerantur res creatae tanquam ex Ente et Nihilo compositae, et Ens transcendentali sua compositione ex tribus primalitatibus tanquam caractere divino constare docetur, Potentia, Sapientia et Amore, uti Nihilum ex Impotentia, Ignorantia et Odio. Quia omnis res est, quia potest, scit et amat esse hoc quod est, et perdendo hoc posse esse aut scire et velle esse, subito etiam ipsum suum esse perdit, et perit ob nihilitatem illam annexam (non enim erat omne vel totum Ens), et in aliam essentiam transit ad transmutationem rerum et generationem. Ex primo itaque ac summo et solo vero Ente (in quo ineffabili modo Primalitates illae, longe infinites altiori et incomprehensibili essentiali simplicitate et perfectione sine ulla nihilitatis admistione, tanquam in fonte concurrunt et unum sunt, ratione tamen distinctae), quod omnes res ex Nihilo produxit, creaturarum natura in tali compositione derivatur, quarum primalitatum obiecta sunt Essentia, Veritas, Bonitas, supra quae seminantur et influunt Necessitas, Fatum et Harmonia. Hoc modo primum et unum Ens ideas suas inexhaustibiles variis modis per durationem rerum (quae est tempus, imago semper idem permanentis aeternitatis) transportari facit cum instrumentis suis (caussis agentibus, calore et frigore), in molem corpoream (materiam) sustentatam in spacio (loco), basi huius Mundi, quod in Deo suam habet firmitudinem vel stabilitatem.

Disputat postea pressius de Deo, de intelligentiis et angelis et anima, de origine ipsorum, de principio et vita Mundi, de symptomatis seu morbis et morte Mundi, seu interitu et renovatione, de hominibus et ipsorum legibus, de bono, de pulcro, de malo, de vero, de falso, de uno, de numeris et multitudine, de veritate religionum et de essentia rerum invisibilium, de mutatione rerum coelestium et humanarum, et de examine principiorum omnium sectarum et scientiarum etc. Donec tandem ad beatitudinem devolvatur, quam demonstrat nihil aliud quam ipsam essentiam esse, vel huius perfectionem et unitatem, ad quam religione et puritate ascendatur, ut animi in ea quasi fulciantur et religuntur. Extraque Deum quaeri non posse, qui ipse solus sit fons et finis omnium, quae

santi di Dio, come a veri testimoni e non opinanti, ai quali sono state rivelate a priori e in modo più chiaro.

Nei *Cantici*, se alla nostra Germania potessero risultare utili, egli ha racchiuso in versi italiani pressoché tutta la sua filosofia con piacevolissimi inni, e ha cantato in lode di Dio e la celebrazione delle creature, e si rivolge a vari regni e repubbliche del mondo, come anche ad amici, e ha espresso le sue disgrazie in lamenti non volgari. Forse aggiungerò anche un volume di lettere, di cui ne possiedo più di duecento di argomento filosofico, che ci siamo scambiati, in cui si affrontano varie questioni e quasi ogni argomento di discussione. Di altri scritti preferisco ora tacere.

Per quanto riguarda la *Metafisica*, di cui ho fatto cenno sopra, per soddisfare un po' più pienamente il gusto, essa consta di tre parti e tredici libri, nei quali si mostra quanto piccolo ed esile sia quel che si conosce delle cose da parte degli uomini, e ciò in modo incompleto e parziale, e non come le cose sono in se stesse, ma secondo quanto possono essere comprese da noi. Si pongono nuovi e più semplici metodi di filosofare non secondo l'opinione, ma in base alle testimonianze di chi sa e della natura sensata.

Si considerano le cose create come composte dall'Ente e dal Nulla, e si insegna che l'Ente è costituito dalla composizione trascendentale delle tre primalità come da un carattere divino, la Potenza,¹³ la Sapienza, l'Amore, come il Nulla dall'Impotenza, dall'Ignoranza e dall'Odio. Poiché ogni cosa è poiché può, sa e ama essere ciò che è, e perdendo questo poter essere, o sapere, o voler essere, subito perde anche il suo proprio essere, e muore per quel nulla annesso (infatti non era ogni e tutto l'essere) e passa in un'altra essenza per la trasformazione e la generazione delle cose. Pertanto solo dal primo e sommo vero Ente (nel quale in modo ineffabile quelle primalità con semplicità e perfezione essenziale infinitamente più alta e incomprensibile, senza partecipazione alcuna del Nulla, concorrono come alla loro fonte, e sono una medesima cosa, distinte tuttavia per opera della ragione), che produsse tutte le cose dal Nulla, deriva la natura delle creature con tale composizione, e oggetti di tali primalità sono l'Essenza, la Verità e la Bontà, sopra le quali sono seminate e esercitano il loro influsso la Necessità, il Fato e l'Armonia.

In tale modo il primo e unico Ente fa trasportare le sue idee inesauribili in vari modi lungo la durata delle cose (che è il tempo, immagine dell'eternità che permane sempre uguale) grazie ai suoi strumenti (le cause agenti, il caldo e il freddo), nella mole corporea (la materia) sospesa nello spazio (il luogo), base di questo mondo, che ha in Dio la sua fermezza e stabilità. Discorre quindi più da vicino di Dio, delle intelligenze, degli angeli e dell'anima, della loro origine, del principio e della vita del Mondo, dei sintomi o malattie e morte del Mondo, ovvero della sua fine e rinnovazione, degli uomini e delle loro leggi, del bene, del bello, del male, del vero, del falso, dell'uno, dei numeri e della molteplicità, della verità delle religioni e dell'essenza delle cose invisibili, della mutazione delle cose celesti e umane, e dell'esame dei principi di tutte le sette e le scienze. Finché alla fine non si perviene alla beatitudine, che dimostra non essere altro se non l'essenza stessa, o la sua perfezione e unità, alla quale si ascende grazie alla religione e alla purezza, in modo che gli animi in essa si sostengano e si colleghino. E non si può ricercare fuori di Dio, in quanto soltanto Lui è fonte e fine di

13. Nel testo lat. per errore *Patientia*.

esse habent aut desiderant, Aeternus, Gloriosus, Benedictus in omnia secula.

Egregia ista christiani philosophi scripta etsi talia sunt, ut aliorum luminibus facile obstruere possint, conceptusque contineant, quales vix ab aliis eiusmodi rationibus accomodati cogitaturque sint, non tamen ea, quasi omni perfectione absoluta venditamus, quin ego quidem ex mea parte libenter in iis et suos defectus et naevos agnosco (uti humana sapientia est, quae nec in unum subiectum et tempus cadit omnis), quos et ad Autorem ipsum aliquando non dissimulavi, veluti et quod accurata diligentia revisi nondum sint. Sed non mirabitur cuicumque miserrimus ipsius status et extremae cum indigentia rerum necessariorum afflictiones non incognitae erunt, quin potius in tanta animi et corporis pressura, tantam diligentiam et infatigabile studium, ingenium igneum et memoriam sine exemplo obstupescet.

Grato autem animo accipio ista quantacunque Deus per virum istum elaborare et dilucidare voluit, quae veritatibus consonant: principia enim, si recte considerentur, accommodatissime posita sunt et summa concinnitate correspondent, quae universa in se brevi complexu continent, quibusque dilatatis et restrictis facile est explicari et firmiter supraedificari, quidquid dies et experientia, veritatis magistrae, nobis detegere porro voluerint. Dies enim diem docet, et uti nunc sunt tempora, coelo terraque in veritatem propalendam quasi conspirantibus ingeniorum feracissima, quibus ingens rerum in natura latentium detectio facta est, non dubitandum quin alia plura provenire possint.

Post inquisitum enim melius hunc globum nostrum quem inhabitamus per tantas navigationes, et immensae rerum naturalium varietatis historiam locupletata, quis Gilberti Angli magneticam in terra philosophiam non mirabitur? Quis in coelo Copernici et Brahaei incredibile studium, itemque Galilaei tam inauditas observationes in Sole, Luna aliisque planetis et stellis, beneficio tubae opticae factas, et Kepleri tam ingeniosos et nunquam satis laudandos labores, non suspiciet? Nec Iordani Bruni, Nicolai Hill, Fr. Patricii, Gu. Postelli et aliorum imaginationes et philosophemata omnia omnino vana sunt.

Quibus si accedat Germani Hermetis Paracelsi anatomia vulcanica et maturatio naturae inferioris, quid natura a nobis abscondere amplius poterit, ut qualem humana conditio et Opificis beneplacitum cognitionem rerum ferre velit non adipiscamur? In omnibus autem illis quantumcunque veri inest, et inter se et cum aliis concordare debet: id quod in principiis his nostris concinniter fieri posse existimamus, sicut in philosophia nostra in germanica lingua non sine causa conscribenda, si Deus vitam largiendo nobis permiserit, manifestum fiet. Tantum enim abest ut Chymicis (quae tamen Campanellam experiri afflictionum suarum necessitas non sivit) nostra sint dissona, ut ea longe melius et dilucidius

tutte le cose che hanno l'essere o lo desiderano: Eterno, Glorioso, Benedetto in tutti i secoli.

Per quanto questi scritti egregi di un filosofo cristiano siano tali da poter facilmente oscurare la luce degli altri, e contengano concetti che difficilmente possono essere stati adattati e pensati da altri con ragioni di questo tipo, non li riteniamo tuttavia depositari di ogni perfezione, che anzi io stesso, da parte mia, non esito a riconoscervi difetti e nè – come è proprio della sapienza umana, che non si concentra tutta in una sola persona e in un solo momento. Difetti di cui talora non ho fatto mistero all'autore stesso, anche perché i suoi scritti non sono stati ancora rivisti in modo definitivo. Ciò che non susciterà lo stupore di chi sia a conoscenza della sua infelicissima condizione e delle estreme affezioni con la privazione di ogni bene necessario; ma al contrario susciterà la più grande ammirazione per uno studio indefesso in sì grande oppressione del corpo e dell'anima, l'ingegno di fuoco, la memoria incomparabile.

Pertanto accolgo con animo grato questi scritti, che Dio ha voluto elaborare e chiarire tramite quest'uomo, in quanto si accordano con la verità. I cui principi, se si considerano in modo corretto, sono posti nel modo più confacente e si corrispondono con la più grande armonia: essi racchiudono in sé la sintesi di ogni cosa, e consentono, se li si estende o li si restringe, di spiegare agevolmente e di costruire sulla loro base con saldezza qualsiasi cosa il tempo e l'esperienza, maestra della verità, vorranno in futuro presentarci. Il giorno infatti insegna il giorno, e poiché oggi, visto che il cielo e la terra sembrano cospirare per rivelare la verità, i tempi sono fecondissimi di ingegni, grazie ai quali si è conseguita una vastissima scoperta delle cose nascoste in natura, non è da dubitare che se ne possano conseguire molte altre. Dopo avere meglio esplorato questo globo che abitiamo grazie a navigazioni così mirabili, e arricchita l'esperienza dell'immensa varietà delle cose naturali, chi non ammirerà la filosofia magnetica terrestre dell'inglese Gilbert? Chi non apprezzerà gli incredibili studi celesti di Copernico e di Brahe, e del pari le straordinarie osservazioni di Galileo nel sole, nella luna, negli altri pianeti e nelle stelle, compiute grazie al suo strumento ottico, e i lavori tanto ingegnosi di Keplero, non ancora apprezzati come meritano? Né risultano del tutto vane le immaginazioni e le dottrine filosofiche di Giordano Bruno, Nicholas Hill, Francesco Patrizi, Guglielmo Postel e di altri.

Ai quali se aggiungiamo l'anatomia vulcanica del nostro Ermete tedesco Paracelso, e la maturazione della natura inferiore, che cosa potrà ancora nasconderci la natura che non sia possibile conseguire, per quanto la condizione umana e il beneplacito divino concedano alla conoscenza delle cose? Ma quanto c'è di vero in tutte queste cose deve essere in accordo con sé e con il resto: ciò che riteniamo sia possibile fare in modo acconcio grazie a questi nostri principi, come risulterà chiaro quando esporremo in modo opportuno la nostra filosofia in lingua tedesca, se Dio ce lo consentirà, concedendo vita a sufficienza. Infatti è tanto lontano dal vero che i nostri principi siano dissonanti da quelli chimici (che Campanella, oppresso dalle sue sventure, non ha avuto modo di sperimentare¹⁴), che

14. Sul rapporto di Campanella con Paracelso, si veda M.-P. LERNER, *Campanella et Paracelso, in Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Actes du Colloque International de Tours, 4-7 déc. 1991, réunis sous la dir. de J.-C. Margolin et S. Matton, Paris, Vrin, 1993, pp. 379-393.

explicent, et ad plura arcana eruenda viam facilem monstrent. Nam Sulphur et Mercurius et Sal etiam ex calore et materia constant, certis tamen et appropriatis gradibus, idea caractereque suo specifico, quibus vis seminalis constituitur. Aliter igitur considerat sapiens principia in se, aliter operatur Natura practice iis iunctis.

Vos autem, o philosophi, viri veritatis amatores, admonitos volo ut haec, etsi in vulgus nova videri possint, temere ne repudietis, quin exactiori iudicii trutina ad naturae et sensus momenta ponderando mature examinets. Inprimis ab inanibus verborum sophisticationibus, quae philosophos non decent, abstineatis, res potius et earum argumenta considerando. De stylo (si tam delicatae, ut nostratum nonnullae sunt, aures reperiantur, quibus non ubique ita accuratus et ex scriptis mendosis interdum depravatus videatur) supervacaneum puto excusare, cum philosophus non loquatur, sed ut intelligi velit.

Caeterum cogitate nos in hac vita omnes in specu Platonico latere, diversis licet intervallis, simulacra et umbras potius admirantes, omnes tamen ad lucem aspirantes; cur miseriam nobis cavillationibus adaugeamus, invicemque, ad antri ianuam et claritatem contententes, praepediamus? Quin potius ad properandum alter alterum exhortemur confirmemusque, et, si possumus, fraterno amore doceamus manuducamusque, cum omnes eiusdem Domini servi simus. Quod si pro veritatis indagatione nonnullis, qui prius haec nostra recte intellexerint, redarguere quaedam placeat, iis si nova et quibus satisfactum in aliis nondum sit, afferant, modeste respondebitur; calumniae non attenduntur.

De principiis autem in sensibili hac natura summis, Calore et Frigore, id ne minus advertatur, monitum repetimus, ut vulgato Peripateticorum more ne quis intelligat nudas qualitates et accidentia, et sibi nescio quid vile imaginetur, cum Calor noster sit lux illa vivida, caelestis, natura nobilissima, subtilissima, purissima, essentialis agens, omnis rerum motus caussa quam Creator tanquam instrumentum et fabrum vivificum et penetrantissimum ad exsequenda mirabilia sua opera materiae indidit, qui in Sole, Mundi corde, regnum suum posuit, de quo et divinus Moyses testatur. Is igitur operarius indefessus et indeficiens omnibus se miscet, qui, cum per omne corpus spiritum nostrum tangendo pulsatur, calor ei est; cum oculos nostros ferit, iis lux et color est; cum linguam attingit, gustum facit, et caeteros corporis nostri sensus ciet, ut cognoscantur per ipsum res a spiritu nostro interno, qui idem cum ipso est, dux et magister omnis in hac vita sensualis expeditionis, sub imperio tamen in hominibus mentis immortalis. Simile de adversario eius, sed ignobiliori, ex contrario iudicium esto.

Denique et alios Sapientiae amatores exhortamur rogamusque obnix, ut et sua quae habent axiomata de hac mundanarum rerum serie, rationibus et experientia verificata nobis et publico bono impertiant eorumque communicent, quantum in vulgus edi fas est, quibus se putent debitam de hoc glorioso Creato-

anzi quelli li spiegano con maggior chiarezza e lucidità, e mostrano una via agevole per estrarre molteplici arcani. Infatti lo Zolfo, il Mercurio e il Sale constano anch'essi di calore e materia, anche se secondo certi loro appropriati gradi, e secondo l'idea e il proprio carattere specifici, dai quali è costituita l'energia seminale. In un certo modo, dunque, il sapiente considera i principi in sé; in un altro la natura opera sul piano pratico con questi principi congiunti.

Ma desidero ammonire voi, filosofi, uomini amanti della verità, a non respingere con leggerezza questi principi, anche se possono sembrare nuovi al volgo, ma anzi ad esaminarli in modo approfondito, soppesandoli ai momenti della natura e del senso con la bilancia di un giudizio più esatto; in primo luogo vi prego di astenervi da vani sofismi di parole, che non convengono ai filosofi, e di considerare piuttosto le cose e le loro ragioni. Quanto allo stile (se vi sono orecchie tanto delicate, come se ne trovano di frequente fra di noi, alle quali sembri non sempre così accurato, e talvolta corrotto da scritti imperfetti), ritengo superfluo giustificarlo, in quanto il filosofo non parla per parlare, ma perché vuole essere compreso.

Per il resto, pensate che in questa vita tutti noi siamo nascosti nella caverna di Platone, anche se in momenti diversi, e ammiriamo più i simulacri e le ombre, ma aspiriamo tutti alla luce. Perché allora aumentiamo la nostra infelicità con dispute cavillose, e ci intralciamo lottando uno contro l'altro presso la porta della caverna e della luce? Esortiamoci piuttosto, e infondiamoci coraggio l'un l'altro ad affrettarci, e, se possiamo, comunichiamoci i nostri insegnamenti a vicenda con amore fraterno, e prendiamoci per mano, in quanto tutti serviamo il medesimo Dio. Che se poi, per la verità della ricerca, taluni che abbiano compreso rettamente queste nostre dottrine, ritengano di dover muovere delle obiezioni, si risponderà loro con semplicità se apportano cose nuove e alle quali non si dia risposta in altri luoghi; le calunnie non verranno prese in considerazione.

Per intendere poi in modo corretto i principi sommi in questa natura sensibile, il Caldo e il Freddo, insistiamo nel precisare che non vengano confusi, secondo il comune costume peripatetico, con le semplici qualità e gli accidenti, e non ci si immagini, per ignoranza, che si tratti di qualcosa di vile. Il nostro calore è quella luce vivida, celeste, di natura nobilissima, sottilissima, purissima, agente essenziale, causa di ogni moto delle cose, che il Creatore ha immesso nella materia, come suo strumento e fabbro datore di vita e penetrantissimo, per eseguire le sue opere mirabili, ed esso pose il suo seggio nel Sole, cuore del mondo, del quale parla anche il divino Mosè. Questo lavoratore indefesso, e che non viene mai meno, si mescola ad ogni cosa: quando vibra toccando il nostro spirito per tutto il corpo, viene avvertito come calore; quando colpisce i nostri occhi, è per essi luce e colore; quando raggiunge la lingua, origina il gusto, e sollecita tutti gli altri sensi del nostro corpo, affinché grazie a lui siano conosciute le cose dal nostro spirito interno, che è della sua stessa natura, guida e maestro di ognuno in questa vita che è un tragitto dei sensi, anche se negli uomini è sotto la guida della mente immortale. Il medesimo giudizio, ma al contrario, valga per il suo avversario, meno nobile.

Infine esortiamo anche gli altri che amano la sapienza, e li preghiamo vivamente, che comunichino a noi e al bene pubblico i loro principi su questa vicenda delle cose umane, verificati alla luce della ragione e dell'esperienza, e ci rendano partecipi di quelle dottrine, per quanto è lecito farlo pubblicamente, con le

ris opere attestationem facere, et tanquam sanctos hymnos in Patris aeterni suorumque mirabilium honorem concinere. Quid enim nocet de iisdem saepe a multis etsi varie sermones haberi, cum nunquam haec digne concelebrari aut explicari queant? Nam et hoc persuasum nobis est, nos cum de Creatore et tam abstrusis et altis eius operibus loquimur, ex ignorantia facile et saepe peccare, ut qui per translationes et similitudines in rebus nostris repraesentatas, non vero secundum id quod entitates requirunt, effamur, quibus tamen Pater benignus, tanquam balbutientibus filiis, libenter condonat, et amorem potius ac affectum respicit, si sincerus est. Quemadmodum et nos infantibus nostris condonamus, et praepeditis eorum linguis aliquando delectamur, cum prae fractis ad nos voculis Tata ingeminant, et forte, si angelos nobis daretur audire de iisdem rebus loquentes et intelligere, longe alios et altiores experiremur conceptus et verba, quae cogitata nondum a nobis essent.

Ex his igitur variorum attestationibus, quae, etsi verbis saepe discrepant, ex circulo tamen huius rerum existentiae excidere omnimode nullo modo possunt, harmonia et consensus veritatis enascens, collaudari debet, ut inter homines schola primae Rationis, pro qua et nos laborare et Academiam nostram institueret, pro virili nunquam desistemus, coniunctis operis aedificetur ad gloriam Eius qui nos fecit, et locum nostrum inter suas creaturas cognoscere dedit, donec a prima Potentia per illam ipsam primam Sapientiam in primo Amore uniti, et erroribus omnibus expliciti ad aeternam beatitudinem coniungamur et perficiamur.

Dabam a. D. vii Ianuar. Anno Epoch. nostrae 1617.

TOBIAS ADAMI

quali ritengano di rendere debita attestazione di questa gloriosa opera del Creatore, per cantare insieme inni sacri in onore del Padre eterno e delle sue mirabili opere. Che cosa infatti nuoce che molti trattino spesso delle medesime cose, anche se con discorsi diversi, dal momento che non è possibile celebrarle e spiegarle in modo adeguato? Sono infatti convinto anche di questo, che, quando parliamo del Creatore e delle sue opere tanto oscure e profonde, spesso e facilmente pecchiamo di ignoranza, come quando parliamo delle nostre cose rappresentandole per metafore e similitudini, e non secondo la loro essenza. Ma il Padre benigno volentieri ci perdona come a figli balbettanti, e considera piuttosto l'amore e l'affetto, se è sincero: proprio come noi perdoniamo ai nostri bambini, e non manchiamo di intenerirci per il loro linguaggio impacciato, quando con suoni incerti ci chiamano tata. E forse, se ci fosse concesso di sentire gli angeli parlare delle stesse cose, e di comprenderli, apprenderemmo concetti molto diversi e più profondi, e parole non ancora pensate da noi.

Dunque da queste diverse attestazioni, che, benché nelle parole spesso discordino, tuttavia, per il circolo di questa vicenda delle cose, in nessun modo possono venir meno, si devono lodare l'armonia e l'accordo della verità che ne deriva, affinché fra gli uomini, con sforzi uniti, venga edificata quella scuola della prima Ragione, per la quale non desistiamo mai con ogni energia di lavorare e di istituire la nostra Accademia, per la gloria di colui che ci ha fatto, e ci ha dato di conoscere il nostro posto fra le sue creature, finché, dalla prima Potenza per quella stessa prima Sapienza uniti nel primo Amore, e svincolati da ogni errore, ci congiungiamo nell'eterna beatitudine, e ci perfezioniamo.

7 gennaio dell'anno 1617

TOBIA ADAMI



EUGENIO CANONE

GIORDANO BRUNO:
HERMETICISM AND MAGIC IN WISDOM'S MIRROR*

GIORDANO BRUNO links the doctrines expressed in the writings attributed to the legendary figure of Hermes Trismegistos to natural philosophy and natural magic. Bruno's view of magic is that all forms of learning are always intrinsically good. What is good or evil in them depends on the use that is made of them. He also points out that «Magus is to be understood first of all as a wise man», and that «there are as many senses of magic as there are kinds of magus».¹ He considers the history of human wisdom (*sophia*) as a single entity, and so the various arts and sciences – including magic – are seen by him as different expressions of the same wisdom. Nevertheless he rejects forms of 'harmonization' such as those advanced by Marsilio Ficino or Giovanni Pico della Mirandola. As Bruno sees it, rather than seeking at all costs a way of reconciling the different traditions, and disregarding the peculiarities of the various cultures, we should appeal to a shared conception of human wisdom – wisdom that, historically, has manifested itself in different places and in different ways. Wisdom, he observes in the *Oratio valedictoria*, has «changed its home and passed from one country to another in a series of successive vicissitudes».² Accordingly, in *De magia naturali* Bruno claims that the universal spirit has not chosen any one place as its eternal seat, but that it fluctuates constantly in the infinite worlds.³ In the *Oratio valedictoria*, summarising the history of wisdom, Bruno begins with the Egyptians and Chaldeans, followed by the Persian Magi, including Zoroaster. He defines a line of continuity passing through the sages of ancient Greece down to the Germany of his own day. Among the Latin writers he mentions Lucretius, and among the 'Germans', Nicholas of Cusa, Paracelsus and Copernicus.⁴ When his writings suggest any historical development of wisdom, he tends to point out, sometimes in a polemical spirit, the dependence of Jewish wisdom on that of the Egyptians. According to Bruno, both the wisdom tradition of the Old Testament and the cabalistic tradition draw on Egyptian wisdom. In some cases, when doctrines related to physics are involved, he links the teaching of Moses to that of Hermes

* This paper has been presented to the Annual Conference of the Renaissance Society of America (New York, 1-3 April 2004) in the Panel: *Hermeticism, Astrology, and the Legitimation of Nature in Giordano Bruno and Tommaso Campanella*. The paper has been translated by Richard Bates. I wish to thank Ingrid Rowland for her kind suggestions.

1. *De magia*, BOL III 397 (BOM 160).

2. BOL I, I 16.

3. BOL III 429 (BOM 230).

4. BOL I, I 16-17.

Trismegistos. In these cases he underlines how the words attributed to Moses – particularly in *Genesis* – are to be understood in a natural, not a metaphorical sense. At other times he observes that Moses must have learnt the wisdom and the magic arts that are the basis of Mosaic Law from the Egyptian priests. In his writings he also tends to point out the close links between Christianity and the Hebraic religion, and also, critically, the syncretic nature of the Christian tradition, which he sees as inspired both by Greek culture and Egyptian religion, as a way of attenuating the absolute monotheism of the Hebraic tradition – in the concept of the Trinity, for example.

I have noted how Bruno considers the history of human wisdom as a single entity. In his works he underlines that there are nevertheless different ways of philosophising, just as there are different kinds of medicine and different types of magic. Bruno considers the relation between theology and philosophy in the same perspective: it is not a question of postulating two different truths (about God and Nature), but two different orders of truth, bearing in mind – as we read in the *Summa terminorum metaphysicorum* – that «truth does not contradict truth, nor does goodness oppose goodness».⁵ For Bruno this qualification vindicates Nature entirely. To put it in the terms of the *Spaccio de la bestia trionfante*, one would be forced to reject a theology and a religion that postulate «that natural law is knavery; that nature and divinity cannot concur in one and the same good end».⁶ In *De la causa, principio et uno* Bruno writes that there is no «single way of investigating and coming to an understanding of nature».⁷ In the same spirit, he insists that the various religions are to be understood in relation to different cultures and social orders. Consequently, in making comparisons between cultures or religions, we should be cautious about establishing which of them is the truer or more ancient (in the sense of more authoritative), or even more civilized or superior. Bruno insists on the legitimacy of different forms of culture, which should be evaluated in their context, and on the basis of their 'fruits', real or potential, hence in relation to the moral sphere. For him all true wisdom should be able to offer an effective and useful ethical system. And in his view theory and practice, like contemplation and action, are closely connected.

Also connected with this underlying idea is Bruno's criticism of the mechanical arts. Lacking an epistemology, they are unable, in his view, to rise above the empirical sphere. He also criticizes 'mathematicians', who tend to project abstract geometrical models onto Nature. In his cosmological writings Bruno stresses the limitations of mathematic astronomers, whom he contrasts with 'physicists'. When he refers to «physicists» or «natural philosophers» in a history of wisdom, he has in mind above all the Pre-Socratics, considering them as embodying the true wisdom of the Greeks.⁸ This wisdom he regards as being in close contact with that of the Egyptians. Bruno observes how the Pre-Socratics had a concept of Being corresponding to the concept of Nature, whereby their idea of Being as one and infinite was a reflection of their idea of the Universe as

5. BOL I, IV 101.

6. BSP 278.

7. BOEUC III 195.

8. Cf. *ibidem*, pp. 281-283.

one and infinite. For him this link between ontology and cosmology is adequate as a basis for founding an effective ethical system, in the sense of a «true morality». He attacks both Platonists and Aristotelians for their failure fully to legitimate Nature. The Platonists conceive an intelligible world apart from the physical world, whereas the Peripatetics conceive a clear separation between the celestial and terrestrial worlds. From this point of view the Earth is almost considered as «a body without soul and life»,⁹ while for Bruno the Earth is to be thought of as a 'numen': one of the infinite stars that crowd the Universe. Thus, Platonists and Aristotelians insist on separation, where Bruno insisted on unification, everything having the self-same nature. The Universe is one and infinite, and hence both the space and the matter of the Universe are homogeneous. As for Being and the Universe, it is senseless to talk in terms of hierarchies and distinctions. Consequently, ontologically and cosmologically, Bruno rejects the idea of 'Nature's ladder'.¹⁰ All the same, he is aware that the concept of *scala entium* is a fundamental principle in magic, that forms the basis for the possibility of capturing or repulsing an influence.¹¹ According to Bruno, this concept needs freeing from its metaphysical or physical anchorage, and re-founding on the gnoseological and epistemological level, i.e. in relation to the gradual development of human knowledge. Bruno underlines that the concept of 'Nature's ladder' relates to the senses and the imagination, that is, to the way in which we perceive the external world – Nature in its phenomenological reality. Language is connected to this plane, because it cannot fail to consider the imaginative and symbolic. For Bruno this means that, although there is no Ladder of Being in Nature, we 'feel' and 'present' the world to ourselves as if this ladder existed. It is then a concept that pertains to our way of knowing, which cannot leave the senses and the imagination out of consideration. This functional concept of the Ladder of Being stands at the basis of Bruno's reflections on magic, which include a psychological reflection on emotional and imaginative mechanisms. For Bruno, magical operations are underpinned by the concept of *anima mundi* and of a *spiritus* diffused everywhere in the Universe. The universal spirit permeates bodies and, at the same time, bodies are 'contained' in it.

Bruno's criticism is not limited to Platonic and Aristotelian philosophy, for he also attacks Hebraic thought and Christianity. In these religions Bruno registers the prevalence of elements of scission between the divine and natural spheres, making it difficult to found an ethical system as «true morality». For Bruno «the true way to true morality»¹² involves recognizing that we are generated from Nature, and also recognizing that we aspire to universal good, venturing beyond what is profitable to our species. In its turn, this involves the conception of the Universe as infinite, legitimizing Nature as the «infinite effect of the infinite cause».¹³ Rejecting the distinctions of scholastic theology regarding the power of God, Bruno claims that «those who deny the infinite effect deny the infinite

9. *Cena*, BOEUC II 49.

10. Cf. *Infinito*, BOEUC IV 27.

11. Cf. *Thes. de magia*, BOL III 457 (BOM 326-329).

12. *Infinito*, BOEUC IV 39.

13. *Cena*, BOEUC II 51.

power». ¹⁴ According to Bruno the idea of an absolute God is of little use if we do not at the same time recognize that the divinity communicates through Nature. In the same way, the idea of an exclusively human *Verbum* is of little use. And so he proposes to consider the «only-begotten Nature» as *verbum Dei*, as *deus in rebus*. ¹⁵

For Bruno, the wisdom of the Egyptians recognized Nature's necessary role as mediator in the relationship between God and Man. Without this mediation, God and Man remain separate and uncommunicating. Thus making the truth of Holy Writ absolute as the Word of God has little point. In the *Spaccio de la bestia trionfante*, Bruno offers a philosophical interpretation of the Egyptian religion. ¹⁶ His conception of Hermetic wisdom and of magic depends on this philosophic interpretation. He refers explicitly to the *Asclepius*, but uses various other sources. Apart from the writings in the *Corpus Hermeticum* translated by Ficino, Bruno draws on Plutarch's *De Iside et Osiride*, for example, as well as the arguments of Celsus referred to by Origen. Bruno interprets the religious ceremonies of the Egyptians as natural religion, and clearly a natural religion is for him the necessary premise for a religious ethical system. As is well known there are two conceptions of the Divinity's relation to Nature in Hermetic writings: 'transcendent' (the unknown God) and 'immanent' (the cosmic God). Bruno regards these conceptions as complementary rather than contrasting. He points out that polytheism did not exclude the idea of a single supreme Being, underlining that the Egyptians worshipped «the deity, one and simple and absolute in itself», as well as «multiform and omniform in all things». ¹⁷ Thus we can say that he finds at the basis of the Egyptian religion a profound wisdom and natural magic, which we have lost. ¹⁸ He is not trying to 'restore' this religion, but to understand its 'ideal' background. In his work he refers to the doctrines in Hermetic texts and the doctrines of the Pre-Socratics. He insists on the link between the wisdom of the Egyptians and the wisdom of the Greeks. He regards his own philosophy as in some way the heir of these traditions. The concepts that matter most to him are those of One-all, of Being as infinite Nature and Vicissitude. Nevertheless, he is not interested in reviving a set model of wisdom and magic, which – as he observes – has been lost. Nor does his approach to the problem involve any historical pessimism. One of his objectives is that of comparing the natural wisdom of the ancients with the achievements of modern learning. But he also seeks constantly to vindicate *libertas philosophandi* in his writings. He recognizes the philosophic value of some traditions, just as he recognizes the importance of the contribution of other authors for the advancement of learning. But he also insists on the importance of seeing with one's own eyes, in the sense of reasoning and judging with one's own head. ¹⁹ In this defence of the freedom and autonomy of research, Bruno's work is part of the modern world.

14. *Infinito*, BOEUC IV 91.

15. Cf. *Causa*, BOEUC III 207; *Summa term. met.*, BOL I, IV 101; *Spaccio*, BSP 249.

16. Cf. BSP 249-274.

17. *Ibidem*, p. 268.

18. *Ibidem*, p. 257.

19. Cf. *Cena*, BOEUC II 37 ff.; *Camoer. acrot.*, BOL I, I 66 ff.; *Articuli adv. math.*, BOL I, III 4-6.

In conclusion: I cannot accept that Frances Yates's idea of Bruno as a 'Hermetic magus', provides the key to understanding the whole of his philosophical work.²⁰ The figure of the Hermetic magus essentially looks towards the past. But Bruno's interpretation of Hermeticism and magic in a history of wisdom seems to me to be facing in another direction.

20. Cf. F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964.

AN UNPUBLISHED LETTER OF GIOVANNI NESI
TO PIERO DI LORENZO DE' MEDICI

WHAT were the anxieties of members of Florence's ruling elite in an age of renewed and fervent faith in prophecy, in a time of crisis, and in a period of dramatic political change? What was the place of dissimulation in politics? Why should we pay attention to intellectuals of lesser standing than the great canonical thinkers? With eloquence, verve, and depth, Cesare Vasoli has addressed these questions in various fora throughout his distinguished career.¹ A short, hitherto unpublished letter by Giovanni Nesi in the Florentine State Archive can help us continue to think about these concerns.²

The letter is undated, but Nesi must have written it sometime between mid-April 1492 and November 1494, the dates of Piero di Lorenzo's tenure as the *vir primarius nostrae civitatis*, as the council fathers called him little more than a week after the death of his illustrious father Lorenzo.³ Giovanni Nesi was a figure

1. C. VASOLI, *Profezia e ragione: Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974; IDEM, *I miti e gli astri*, Napoli, Guida, 1977, esp. pp. 21-128; IDEM, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, Guida, 1988; IDEM, *Tra "maestri" umanistici e teologi: Studi quattrocenteschi*, Firenze, Le Lettere, 1991; IDEM, *Civitas Mundi: Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, esp. pp. 17-208; IDEM, *Quasi sit Deus: Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999; IDEM, *L'attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento*, in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, «Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale», 3 (1962), pp. 370-432; IDEM, *Pitagora in monastero*, «Interpres», 1 (1978), pp. 256-272; IDEM, *Riflessioni sugli umanisti e il principe: Il modello platonico dell'"ottimo governante"*, in *Per F. Chabod: Lo stato e il potere nel Rinascimento*, a cura di S. Bertelli, «Annali della Facoltà di scienze politiche», 17 (1980-1981), pp. 146-168.

2. The letter, undated, is in Florence, Archivio di Stato, Mediceo avanti il Principato (MAP), 14:520, which I have examined in person; it can also be accessed electronically through the Archivio di Stato's fine Website, at: www.archiviodistato.firenze.it. See also, *Archivio mediceo avanti il Principato: Inventario*, 4 voll., Ufficio Centrale Archivi di Stato, Roma 1951-63, vol. 1, p. 264. On Nesi see VASOLI, *I miti*, cit., pp. 51-128; IDEM, *Pitagora in monastero*, cit.; P. GODMAN, *Between Poliziano and Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998, pp. 134-140; L. POLIZZOTTO, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 100-108; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 192-205; E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento: Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1992, pp. 140-142, 179-81, and ad ind.; S. TOUSSAINT, *Un cas de «Theologie Poétique»: Le portrait mythologique de Jean Pic de la Mirandole e l'Heptaplus*, in *Momus. Studi umanistici* (Lucca, 1994), pp. 75-89; C. S. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence: the Symbolum Nesianum*, Leiden, Brill, 2001.

3. N. RUBINSTEIN, *The Government of Florence under the Medici (1434-1494)*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press-Clarendon Press, 1997, p. 252, citing ASF, Provv., 183, ff. 1-2v, as edited in FABRONI, *Laurentii Medicis Magnifici Vita*, Pisa, 1789, pp. 398-399; see also RUBINSTEIN, *The Government of Florence*, cit., p. 264.

of his time and place, a member of the Florentine ruling elite who was involved in the intellectual ferment, religious debates, and philosophical speculations of this tumultuous time in Florentine history. He authored numerous works in both the Tuscan vernacular and Latin, important works which formed part of the intellectual matrix of competing interests and perspectives in late fifteenth-century Florence. Yet it is fair to say that his reputation as an author remained confined primarily to Florence. Precisely because of this 'everyday' or 'local' status in his own era, Nesi is all the more useful for present-day scholars attempting to understand the conflicted, lived reality of patronage and politics in pre-modern, urban Europe.⁴ This letter, though short and enigmatic, is a case in point.⁵

The letter's first part is written in the guise of a soliloquy, and in it Nesi seems to be trying to fashion Piero into the ideal princely patron that Nesi wants him to be. The beginning of the letter is noteworthy: «Should I go to him? And why? So that he might help me in this critical moment, at this very juncture, so that he might not desert me, I say, one who am so committed to keeping faith with him?». The sentiment is a familiar one in patron-client relationships, whereby the prospective client assumes a posture of deference and submission. Here, the device of the soliloquy intensifies Nesi's plea for attention; as in a drama, his private deliberations are suddenly audible to Piero, the intended audience.

Nesi stresses, both explicitly and implicitly, common *topoi* concerning the proper behavior of princes and important men: a prince keeps watch over the relationship among his men; a prince is someone who moves ahead boldly, gaining the goal he pursues; and a prince – or rather, a wise man – dissembles. According to Nesi, Piero had promised him and Poliziano some preferment. Clearly, Nesi believes he is not receiving the attention he needs from his hoped for patron, and in phrasing his dilemma as a contemplative soliloquy, he draws attention to the situation in a manner that preserves appearances: it is not that Piero is ignoring Nesi or that he has broken his promise to help Nesi and Poliziano. Instead, the argument goes, Piero has been demonstrating prudence in holding back his support until the right time: «bono animo sis, et tui meminerit cum res postulaverit». When the matter demands, the great Piero will remember you; Nesi attempts, a touch optimistically, to turn Piero into an idealized prince-sage.

Nesi suggests that Piero promised something to him and Poliziano. What was it? Protection? Patronage? Some sort of alliance in the give and take, agonistic cultural landscape of this increasingly troubled era? It seems clear that the real-life Piero did not possess the requisite talent for local politics to realize, as had his more astute father, that more men than just his inner circle needed to be brought into the group of élite ruler-citizens, most of whom still believed they

4. On this point, see VASOLI, *I miti*, cit., p. 56, and IDEM, *Pitagora in monastero*, cit., p. 257.

5. On the Renaissance use of letters see J. NAJEMY, *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993, pp. 19-57; C. H. CLOUGH, *The Cult of Antiquity: Letters and Letter Collections*, in *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honor of P. O. Kristeller*, ed. C. H. Clough, Manchester, Manchester University Press, 1976, pp. 33-67; P. GODMAN, *Between Poliziano and Machiavelli*, cit., pp. 3-30.

had a limited right to engage in local political activity.⁶ Does Nesi here reflect glimmerings of the spirit animating Florentines like Bernardo Rucellai, Paolantonio Soderini, or the ill-starred Bernardo del Nero, who, because of Piero's in-group isolationism removed themselves into different political orbits?⁷ In his soliloquy Nesi warns himself not to get angry («Quid! Ne excidat Nesius»), as if the implied threat might garner Piero's attention, or as if only Piero – «my hero, my Jupiter» – could, with Jove-like power, calm the raging waters in which Nesi finds himself tossing and turning.⁸

Nesi uses mythological allusions to strengthen his plea: «And may 'Lamia' cry out anything she pleases in protest, may 'Momus' hiss in derision». 'Lamia', the witch-goddess representing vampiric rapacity, had recently had new life breathed into her as a trope. In 1492 Poliziano used *Lamia* as the title to his *praelectio* for his course at the Florentine Studio on Aristotle's *Prior Analytics*, making an important statement there regarding philology and its relation to philosophy.⁹ Although conceding that 'philosophy' looked at the unchanging essence of things, he suggested that those in Florence who called themselves 'philosophers' and who, like Lamiae, were judging him with vampire-like tendencies, were no philosophers at all. He confessed that he too was not a philosopher simply because he was interpreting a philosophical text. He referred to himself as a 'grammaticus', but by the early 1490s, 'grammaticus' had acquired a new, more important meaning for Poliziano, denoting a kind of omniscient scholar to whom no branch of learning was completely foreign.¹⁰ Poliziano also poked fun at the figure of Pythagoras, and in doing so gently sent up Marsilio Ficino and his esoteric style as well.¹¹ He identified those reflecting the prevalent spirit around him as Lamiae, and, though he employed much humor there,

6. N. RUBINSTEIN, *The Government of Florence*, cit., pp. 265-266, on Piero's lack of sagacity in pleasing the diverse contingencies within the broader Medicean party; L. MARTINES, *April Blood: Florence and the Plot against the Medici*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 254-256 on the sense of enfranchisement among the ruling elite and its waning in the years after Lorenzo; for contemporary perceptions that Piero did not do enough to bring older leading citizens into his orbit, see PIERO DI MARCO PARENTI, *Storia fiorentina*, a cura di A. Matucci, Firenze, Olschki Editore, 1994, p. 32; and BARTOLOMEO CERRETANI, *Storia fiorentina*, a cura di G. Berti, Firenze, Olschki Editore, 1994, p. 184.

7. N. RUBINSTEIN, *The Government of Florence*, cit., p. 266.

8. The association of Piero with Jupiter, as well as the device of opening the letter with questions, dimly recall Poliziano's own, much earlier elegy to the young Lorenzo: «Non ne magis referam Petrum, patriaeque parentem / Cosmum? Non Medicae pignora bina domus? / Temperet ut Lydos tanta Laurentius arte, / Stelligeros quanta Juppiter ipse polos...», in ANGELO POLIZIANO, *Opera Omnia*, a cura di Ida Maier, Torino, Bottega d'Erasmus, 1970, vol. 2, p. 248.

9. ANGELO POLIZIANO, *Lamia: Praelectio in Priora Aristotelis Analytica*, edition, introduction, and commentary by A. Wesseling, Leiden, Brill, 1986. See also C. VASOLI, *Il Poliziano maestro di dialettica*, in *Il Poliziano e il suo tempo: Atti del IV convegno internazionale di studi sul rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 161-172.

10. See WESSELING, *Introduction*, in POLIZIANO, *Lamia*, cit., pp. xx-xxi.

11. C. VASOLI, *Il Poliziano maestro di dialettica*, cit., p. 165; WESSELING, *Introduction*, in POLIZIANO, *Lamia*, cit., p. xvi; J. KRAYE, *Ficino in the Firing Line: A Renaissance Neoplatonist and his Critics*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edd. M. J. B. Allen, V. Rees, Leiden, Brill, 2001, pp. 377-397, at 379-380; C. S. CELENZA, *Piety and Pythagoras*, cit., pp. 32-33.

it must be the case that his *Lamia* also expressed an anxiety reflective of Florence's competitive intellectual field, where rivalries, though usually carried out with restraint, were the norm. Nesi's own allusion to the mythological figure brings up that same sense of sometimes suffocating rivalry and struggle for prominence. And then there is Momus, Hesiod's son of Night (*Theog.* 214), the god of blame, and sniping, whom Leon Battista Alberti had earlier in the century characterized as «unique among all beings as someone who takes amazing delight both in hating and being hated by everyone».¹² What Florentine of the early 1490s would not have recognized this sort of figure?

Nesi concludes his letter by addressing Piero directly: «But if no one from among your colleagues should make any mention either in writing or speech of Nesi, do not wonder: for beyond you I have spoken to no one about this matter». In articulating his concern in this fashion, Nesi suggests that he has bypassed the usual route of using intermediaries in making his demands known to Piero. Although this letter does not specify what these demands might be, it is nonetheless an important little text, for it offers insight into the nature of Florentine intellectual life in the early 1490s: competitive, intense, and dependent on patronage – an environment where group alliances and interpersonal contacts mattered as much or more than personal intellectual quests.

MAP 14, 520: Letter of Nesi to Piero di Lorenzo de' Medici:

[*Verso*]

Magnifico patrono Petro Medici

[*Recto*]

Quid igitur faciam? Adeam ne ad eum? Quamobrem? Ut me adiuvet in hoc articulo, in hoc ipso cardine, me, inquam, suae tantum commissum fidei ne deserat? An ignoras principis esse suorum causam principali iam auspicio susceptam tueri? Non ne pollicitus est? Pollicitus et mihi et Pollitiano, item quam sepius. Non opus igitur hominem obtundere occupatissimum. At quantum occupatissimus est, et magna ambientium turba circumstrepit, ideo vereor. Quid! Ne excidat Nesius. Ne excidat? Nescis Petrum nihil unquam sequutum, quin et assequutus, nihil temptasse, quin et absolverit? Nec quicquam oblivisci Petrum, sed potius dissimulare, interdum pro tempore, quod sapientis est. Prestabit ipse ad liquidum quod promisit. Bono animo sis, et tui meminerit cum res postulaverit. Ita spero, sed tamen ut in hoc veluti pro-cinctu meo undecunque satisfaciam desiderio, presertim cum littere non erubescant, saltem scribam. Vel hoc tantum, Nesius tuus iterum se tibi atque iterum commendat. Vale. Et reclamet *Lamia* quantumlibet, exhibilet *Momus*; nihili facio, modo arideat, modo exaudiat, *Petrus* meus, meus heros, meus *Jupiter*. Vale iterum. Cur-sim, *Johannes Nesius* tuus.

Verum si nemo ex collegis tuis ullam vel scriptis vel voce Nesii mentionem fecerit, ne mireris: preter te enim de hac re allocutus sum neminem. Tu unus – carius est

12. LEON BATTISTA ALBERTI, *Momus*, edd. V. Brown and S. Knight, English tr. S. Knight, (I Tatti Renaissance Library, 8), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, 1.2: «Denique omnium unus est Momus qui cum singulos odisse, tum et nullis non esse odio mirum in modum gaudeat».

Nesium a mortuis in lucem revocare – nosti studium hoc meum, quare tu unus Nesii sis et patronus et auctor.

English Translation:

[*Verso*]

To the magnificent patron, Piero de' Medici.

[*Recto*]

So what should I do? Should I go to him? And why? So that he might help me in this critical moment, at this very juncture, so that he might not desert me, I say, one who am so committed to keeping faith with him? Or are you unaware that it is characteristic of a prince to keep watch over the relationship among his men, a relationship already undertaken with princely guidance? Didn't he promise? He promised both me and Poliziano, as often as possible, I might add. Now there is no need to bother the busiest of men. And I can assure you just how busy he is, and how he is surrounded by a great crowd around him. Well! Let Nesi not become angry. Not become angry? Don't you know that Piero [de' Medici] has never pursued anything without also gaining it? That he has never attempted anything without resolving it? Nor is it the case that Piero forgets anything, but rather that he dissembles – at least for a time – which is characteristic of a wise man. Whatever he promises, he himself will fully take care of. Be of good spirit, and he will remember you as the matter should demand. Thus I hope; but still, I write frequently – especially since letters do not blush – so that, in this matter that amounts to a battle, I might satisfy my desire, wherever it comes from. But if nothing else, let your Nesi commend himself to you, over and over again. Be well. And may 'Lamia' cry out anything she pleases in protest, may 'Momus' hiss in derision. I do nothing – may it only happen that my Piero, my hero, my Jupiter smile in response, may he only understand. Again, farewell. Briefly, your Giovanni Nesi.

But if no one from among your colleagues should make any mention either in writing or speech of Nesi, do not wonder: for beyond you I have spoken to no one about this matter. You alone – and it is rather valuable to recall Nesi from the dead into the light – acknowledge this, my passion; and this is why you alone are the patron, the prime mover, of Nesi.

LUCIA FELICI

IL PROFETA E GLI INFEDELI. LA VISIONE IRENICA DI GIOVANNI LEONARDO SARTORI

GIOVANNI LEONARDO SARTORI inaugurò la sua vita di profeta e visionario nell'Europa del Cinquecento con un viaggio in Egitto. Egli abbandonò così gli onori e l'agiatezza che gli conferivano il titolo nobiliare, la professione (era notaio) e il ruolo di spicco rivestito nell'amministrazione del duca di Savoia, al servizio del quale aveva svolto la funzione di segretario, di consigliere e di tesoriere nella città e nella contea di Asti sino al 1541.¹ Egli lasciò anche la sua numerosa famiglia, che si trasferì a Ginevra, per interessarsi, come dichiarò, alla religione.²

Tornato dal Medio Oriente, dal 1550 Sartori condusse un'esistenza precaria e girovaga, visitando diversi paesi europei – l'Inghilterra, le Fiandre, la Germania, la Francia – e soprattutto le città svizzere, Basilea, Berna, Ginevra, Losanna, Neuchâtel, quasi sempre accolto con ostilità, dileggi, rifiuti; sarebbe poi deceduto nel 1557, nelle carceri dell'Inquisizione di Torino. Lo scopo dei suoi viaggi fu sempre uno: annunciare ai cristiani il messaggio di «grazia, spirito e vita», che era stato rivelato a lui, secondo Mosè, da Cristo in persona. Il nobile piemontese lo aveva esposto in una voluminosa opera intitolata *Tabularum duarum legis evangelicae, gratiae, spiritus et vitae, libri quinque*, che aveva pubblicato a Basilea nel 1553 – ma di cui aveva cercato di diffondere una parte in Francia, poi finita nelle Fiandre, giudicata dal cancelliere imperiale Antonio de Granvelle un «book full of heresies» – e nelle *Septem conclusiones*, presentate agli ecclesiastici svizzeri in quell'anno.³ Il messaggio, di cui Sartori si diceva latore da parte di Dio e per cui

1. Traggo queste informazioni biografiche da JACQUES-AUGUSTIN GALIFFE, *Notices généalogiques sur les familles Genevois, depuis les premiers temps jusqu'à nos jours*, 7 voll., Genève, Gruaz, 1829-1895, III, p. 425; DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, in IDEM, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 169-175; UWE PLATH, *Ein unbekannter Brief Pierre Virets über Giovanni Leonardi, einen "Pseudomoses" aus dem Piemont*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 22, 1972, pp. 457-469; IDEM, *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Zürich, Theologischer Verlag, 1974, pp. 112-119. La grafia del nome del Sartori oscilla fra Giovanni Leone Nardi e Giovanni Leonardi Sartori; ma appartenne alla famiglia Sartori di Chieri. La data del suo viaggio in Egitto è, per ora, ignota: le prime tracce di Sartori dopo l'abbandono dell'Italia risalgono al 1550. Mi riservo di fornire un profilo biografico più dettagliato nel mio studio sul pensiero e la vita del Sartori al quale sto attendendo. La scarsità dei suoi mezzi di sussistenza è attestata dai prestiti ricevuti dall'Amerbach con i fondi dell'Erasmusstiftung: vedi *Die Amerbachkorrespondenz*, hrsg. von Alfred Hartmann und Beat R. Jenny, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1924, IX, pp. 38-41.

2. Sartori fu sposato con Louise Albier, dalla quale ebbe Giovanni Francesco, Sebastiano, Filippo, Laura, Caterina, Carlo, e Niccolò, studente dell'Accademia di Losanna, arso come eretico ad Aosta nel 1557, sul quale vedi FREDERIC C. CHURCH, *I riformatori italiani*, Milano, Il Saggiatore, 1968, 2 voll., I, p. 390. Il passo citato relativo al suo passaggio alla Riforma è in un documento conservato a Strasburgo, Archives et Bibliothèque de la ville de Strasbourg, Prot. der XXI, cc. 89v-90r.

3. Le *Tabulae*, che recavano il sottotitolo *A minimo Jesu Christi servo Joanne Leone Nardo nunc*

chiedeva ovunque udienza alle autorità ecclesiastiche e civili, doveva illuminare i fedeli su verità non ancora disvelate, la prima delle quali era la natura esclusivamente spirituale della vera chiesa di Cristo. Secondo Sartori, al centro di essa vi era l'ascolto della Sacra Scrittura, effettuato con la sola guida dell'ispirazione divina e quindi accessibile a tutti gli uomini, ma non soggetto alle loro esposizioni o interpretazioni: egli riteneva infatti tutti gli interventi umani sul genuino «verbo di Dio», sin dalla primissima epoca patristica, contaminazioni volute da Satana per la rovina della cristianità. Della chiesa di Cristo, secondo il piemontese facevano parte tutti coloro che erano stati rigenerati dal Messia, che sentivano vibrare in loro la sua Parola e che informavano la loro vita alla sua legge evangelica di amore e di carità verso il prossimo, con purezza e semplicità di cuore. Essa si configurava, dunque, come un legame mistico fra uomini che, illuminati da Dio, seguivano realmente e con assoluta coerenza l'insegnamento di Cristo. Questa concezione religiosa del Sartori, in cui una nozione etica del cristianesimo si univa a un radicale spiritualismo e a un letteralismo ispirato, risultava dirompente per le chiese istituzionali, minando i fondamenti stessi del loro esistente. Tanto più che egli accusò apertamente sia la Chiesa cattolica sia quella evangelica di avere tradito il messaggio divino, facendo penetrare in esse lo spirito diabolico e divenendo l'una idolatrica, l'altra satanica. Come riprova dello snaturamento delle chiese, Sartori indicava il loro ripudio delle sue rivelazioni divine, che avevano il fine di emendare i loro errori.⁴ Ma egli si attirò solo pesanti condanne da parte delle autorità ecclesiastiche e cittadine, fino ad essere giudicato «degno della croce» da Calvino.⁵

A rendere più veemente la reazione dei riformatori, soprattutto di quelli ginevrini, nei suoi confronti, dovette tuttavia essere la sua presa di posizione verso la tolleranza religiosa in un momento, come quello successivo al rogo di Serveto, in cui il mondo protestante fu attraversato da un'accesa controversia sulla libertà religiosa. In una delle sette *Conclusiones* presentate a Ginevra e a Berna fra la fine del 1553 e il gennaio successivo, Sartori condannò infatti con fermezza la persecuzione religiosa schierandosi, fra i primi, nel fronte che si oppose all'intol-

primum, spiritu sancto dictante, scripti et editi, furono pubblicate per i tipi di Jacob Parcus. Le *Septem conclusiones, quas proponit minimus servus Dei et Domini nostri Iesu Christi, Joannes Leonardus Sartorius, coram universo populo Dei offerens se per gratiam Domini nostri Iesu Christi demonstrare, eas esse plenas omni veritate*, sono conservate alla Zentralbibliothek di Zurigo con segnatura S. S., 81, nn. 9 e 11 e sono incluse, insieme con un resoconto dei viaggi del Sartori, nelle *Revelationes factae Johanni Leonis Nardi*. Una traduzione francese di esse è in *Calvini opera*, xv, coll. 8 sgg. Sartori causò un incidente diplomatico nelle Fiandre, dove era stato intercettata, presumibilmente, la prima parte delle due *Tabulae*, intitolata *Gladius versatilis deitatis Iesu Christi Domini nostri*; l'opera era stata scritta in Inghilterra nel 1551 ed era stata spedita in Francia, probabilmente a un personaggio altolocato. L'incidente fu risolto dall'ambasciatore inglese Morosyne, che intervenne presso il Granvelle: vedi *Calendar of State Papers, Foreign Series of the reign of Edward VI*, ed. by William B. Turnbull, London, Longman, 1861, 12 maggio 1551, p. 104.

4. Cfr. *Revelationes* cit., e DELIO CANTIMORI, *Eretici italiani* cit., pp. 172 sgg.

5. Sulle reazioni alle profezie di Sartori vedi UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., pp. 113 sgg. Il giudizio di Calvino emerge da un frammento inedito del *Contra libellum Calvini* di Castellione citato ivi, p. 118.

leranza di Calvino, di cui sarebbe stata lucidissima espressione teorica, di lì a poco, il *De haereticis an sint persecuendi*.⁶ Scriveva l'esule piemontese:

Nonne et Papistae et ministri condemnant ad mortem omnes de ecclesia Dei et Domini nostri Iesu Christi, qui nolunt consentire eorum fornicariae doctrinae? Comburunt papistae servos Dei et persecuntur omnes qui eis contradicunt. Comburunt etiam et praedicantes, et persecuntur omnes qui eis contradicunt.⁷

Accomunati cattolici e protestanti nel suo giudizio, Sartori affermava il principio dell'illiceità della costrizione delle coscienze, ma ribaltava anche implicitamente la nozione di eretico, individuando in esso chiunque si conformava alle dottrine corrotte delle chiese, che erano ispirate da Satana. L'esule piemontese non arrivò, per quel che ci è noto, ai livelli di elaborazione di questa idea raggiunti da Sebastian Franck, che concepì la storia della chiesa dal punto di vista della storia delle sette, identificando verità ed eresia.⁸ Ciò che invece è indubbio, è che la presa di posizione di Sartori non fu occasionale: essa si inseriva non soltanto nella sua concezione religiosa spiritualistica e latitudinaria, che comportava di per sé un allargamento indefinito del *Regnum Dei* e una negazione di ogni istituzione ecclesiastica positiva, ma anche, più specificatamente, in una precisa visione irenica di carattere universale.

Il quinto libro delle *Tabulae* era costituito da un lungo scritto, dal titolo *Lucida explanatio super librum Alchoranum legis Saracenorum seu Turcarum, in quo manifesta est Evangelii Dei et Domini nostri Iesu Christi confirmatio, et ostenditur quam male liber ipse hactenus fuerit intellectus*.⁹ In esso, Sartori delineava la strada per la conversione di ebrei e musulmani al cristianesimo, al fine di giungere a una riconciliazione universale. Lo strumento di conversione dell'Islam sarebbe stata la reale comprensione del Corano e della sua sostanziale concordanza con la Sacra Scrittura. Il tentativo, non nuovo, di immettere la religione musulmana nell'alveo del cristianesimo conosceva, proprio in quell'anno 1553, un momento molto significativo, vedendo la pubblicazione, oltre che della *Lucida explanatio*, di due notevolissime opere del famoso ebraista e orientista Theodor Bibliander, nelle quali illustrava un progetto di pacificazione universale, e la diffusione dello *Zohar* di Guillaume Postel, l'ispirato sostenitore di una 'concordia mundi' da realizzarsi fra i 'cristiani segreti' presenti in tutte le religioni.¹⁰ Come per Biblian-

6. Per una dettagliata ricostruzione del dibattito successivo all'esecuzione di Serveto vedi HANS R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, capp. v-vi. È merito di Plath di avere per primo collocato Leonardi nell'ambito della controversia fra Basilea e Ginevra per il rogo dello spagnolo: vedi UWE PLATH, *Calvin und Basel* cit., p. 116.

7. *Septem conclusiones* cit., c. 2v (*Calvini opera*, xv, col. 9).

8. Questa tesi è svolta principalmente nella sezione dedicata agli eretici della sua opera *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, Strassburg, 1531.

9. Le ultime ventuno pagine dello scritto erano dedicate all'*Explanatio in doctrina Mahumeti, quae apud Saracenos magnae est autoritatis*.

10. Bibliander espose la sua visione irenica nelle opere *Oratio de restituenda pace in Germanico Imperio* e *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinum Esdrae prophetae*, edite a Basilea, nella stamperia di Oporinus, nel 1553: su di esse vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Anticristo e Chiesa*

der e Postel, anche per Sartori l'atteggiamento missionario era intrinseco alla sua riflessione religiosa: la conoscenza delle fonti religiose originarie ne aveva costituito il punto di partenza, come egli rivelò affermando di essersi recato in Egitto «uff die strassen, da die kinder von Issrahel gezogen».¹¹ E la concordia universale rappresentava la conseguenza prima del progetto di un generale e radicale rinnovamento religioso della cristianità che egli andava divulgando, con le sue opere e con i suoi messaggi ispirati.

Il punto di partenza del suo metodo di riavvicinamento dei musulmani (e indirettamente degli ebrei) fu, come si è detto, l'esposizione del Corano, di cui egli si sforzò di dimostrare la completa consonanza con la Sacra Scrittura relativamente ai principi essenziali, cioè il dogma trinitario e la natura etica e spirituale del cristianesimo. L'affinità che egli riscontrava tra i due testi era tale da fargli attribuire la paternità del Corano ad un cristiano, forse di nome Gabriel.¹² La mancata comprensione del vero significato del testo sacro dell'Islam aveva invece determinato, secondo Sartori, la nascita della religione 'carnale e satanica' di Maometto e l'allontanamento dei suoi seguaci dalla vera fede. Nel Corano era infatti possibile distinguere due 'vie': una, dei veri credenti, «quae confirmat Evangelium Iesu Christi Domini nostri in vitam aeternam»; l'altra, indicata dallo 'pseudoprofeta' Maometto, che «tendit ad fabulas, voluptates huius seculi et falsum paradisum deliciarum», negava Cristo e portava alla perdizione.¹³ Una corretta interpretazione di quel libro sacro avrebbe rivelato le verità contenute in esso, inducendo gli uomini a respingere le menzogne sataniche di Maometto: di questa missione Dio aveva investito Sartori, a cui aveva deciso di «aperire sensum ut intelligat scripturas, et ut viam veritatis in ipso Alchorano contentam, nondum vere intellectam, aperiat: alteramque erroris et mendaciis ipsius Alchorani, notam faciat».¹⁴

La prima e principale verità cristiana che trovava conferma nel Corano era la Trinità, che Sartori concepiva in termini affatto ortodossi.¹⁵ Com'è ovvio, l'esu-

romana. *Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, in *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di Antonio Rotondò, Firenze, Olschki, 1991 («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», 2), pp. 19-164. Nel 1542 egli aveva pubblicato sempre a Basilea, presso Oporinus, un'importante edizione del Corano, suscitando un intenso dibattito nel mondo protestante: vedi JOHANN C. PFISTER, *Das Türkenbüchlein Theodor Biblianders*, «Theologische Zeitschrift», IX, 1953, pp. 438-454 e J. V. POLLET, *Martin Bucer. Études sur la correspondance*, Paris, PUF, 1958-62, 2 voll., I, pp. 173-193 e II, pp. 307-334. Sulle concezioni di Postel vedi WILLEM J. BOUWSMA, *Concordia mundi. The career and thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge (Mass.), 1957. Per le vicende della divulgazione e della mancata pubblicazione dello *Zohar* vedi ANTONIO ROTONDÒ, *Guillaume Postel a Basilea*, in IDEM, *Studi e ricerche di storia ereticale del Cinquecento*, I, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 117-159.

11. Strasburgo, Archives et Bibliothèque de la ville de Strasbourg, Prot. der XXI, cc. 89v-90r.

12. GIOVANNI LEONARDI SARTORI, *Lucida explanatio* cit., pp. 115-116.

13. Ivi, p. 10.

14. Ivi, p. 12; vedi anche pp. 32-33.

15. Ivi, pp. 12-13: «primae quidem viae rectae, confirmationis veteris et novi Testamenti, et quod unus est Deus, et Iesus est Christus filius Dei, verbum aeternum, sapientia Patris, verusque Deus, et verus homo ... per librum ipsum Alchoranum apertam habemus probationem».

le piemontese dedicò gran parte della *Lucida explanatio* alla dimostrazione della sostanziale concordanza dei libri sacri sul dogma che costituiva l'ostacolo insormontabile all'accordo tra le tre grandi religioni monoteiste, interpretando ogni passo alla luce della nozione cristiana. Così, egli sostenne ad esempio che i brani coranici dove si nominava Dio, potevano essere riferiti al Padre e al Figlio, «in unitate deitatis essentiae», poiché anche nel Vecchio Testamento si parlava solo del primo, e nel Nuovo il nome di Dio era più appropriato a Cristo.¹⁶ O ancora, la presentazione che vi veniva fatta del Messia, come figlio di Maria, ultimo nunzio divino, artefice di miracoli, nel passo relativo all'annuncio appariva una chiara affermazione della duplice natura dell'eterno figlio di Dio:

Cumque ergo hic Alchoranus nominet Iesum Christum esse verbum Dei, et summum nuncium a Deo missum virgini Mariae ad assumendam carnem ex ea, et approbat evangelium, nonne concludit aperte eum esse aeternum filium Dei: et Iesum, id est, salvatorem, quod solius Dei est salvare ... Claram Deitatem Domini Iesu ibi ostendit, cum exprimit eum uti Deum venisse, et non missum fuisse, cum divina virtute et potentia: etiam cum vocat eum Christum, quod nomen importat Deitatem et humanitatem ... id ipsum exprimit.¹⁷

L'insistenza di Sartori sulla figura di Cristo si giustificava, d'altra parte, alla luce della sua concezione religiosa generale: il Messia, con il suo Spirito e con il suo messaggio evangelico di amore e di carità, aveva consentito la rinascita spirituale dei credenti ed era dunque l'origine della palingenesi dell'intera umanità. Proprio la fede in Cristo rappresentava il principio discriminante tra i fedeli e gli infedeli all'interno di qualunque confessione religiosa, cristiana, musulmana ed ebraica, e il segno distintivo del popolo di Dio. Sartori distingueva infatti anche fra gli ebrei, come fra i musulmani, coloro che si attenevano ad una interpretazione letterale del testo sacro, credendo in «fabulas et quaestiones superstitiosas» e in una «viam voluptatum carnalium», e quanti invece coglievano il vero significato di esso, considerandolo un'anticipazione del Nuovo Testamento.¹⁸ Così come, fra i cristiani, egli considerava veri credenti solo quelli che rinunciavano alle esteriorità per vivere un'esistenza all'insegna della «sancta sobrietas» sotto la guida dello Spirito, concependo gli stessi sacramenti esclusivamente come momenti di rigenerazione spirituale.¹⁹ La legge spirituale di Cristo diveniva dunque, nel pensiero di Sartori, il momento unificante delle tre grandi religioni della storia e la chiave di volta del suo progetto di riconciliazione, estendibile a quanti volessero aderire ad essa e vivere «in novitate vitae».

16. Ivi, p. 13.

17. Ivi, pp. 24-29. Sulla Trinità vedi anche pp. 20 sg., 35 sgg., 39 sg., 47 sgg., 55 sgg., 64 sgg., 69 sgg., 89 sgg., 100 sg.

18. Ivi, pp. 116-117.

19. Ivi, pp. 9, 31 sg., 38 sgg., 46 sg., 56 sg., 62, 72, 74.

TEODORO KATINIS

RASSEGNA FICINIANA.
RECENTI STUDI E RICERCHE SU MARSILIO FICINO
E LA SUA OPERA

PER quanto Ficino sia uno dei protagonisti della storiografia filosofica degli ultimi decenni, si trovano nel passato pochi casi nei quali in un breve periodo si sono addensati tanti studi sulla sua opera come è avvenuto ultimamente, soprattutto a partire dal 1999, in occasione del IV centenario della morte dell'autore. In quell'anno infatti sono stati svolti una serie di convegni internazionali ai quali hanno partecipato studiosi di consolidata fama accanto ad altri più giovani. Si ricordano in particolare gli incontri di Parigi, Londra, Tours e Firenze.¹ Parallelamente si è svolta anche un'importante mostra fiorentina dedicata a Ficino ed Ermete di cui rimane un ricco catalogo.² Contemporaneamente a queste iniziative, nel 1999 è nata la rivista «Accademia» (diretta da S. Toussaint e S. Gentile), espressione della Société Marsile Ficin, specializzata in studi ed edizioni di testi ficiniani. A partire dal II numero questo periodico offre anche una *Bibliografia ficiniana* costantemente aggiornata, che raccoglie tutto ciò che si produce a livello internazionale su Ficino, il suo ambiente e la sua opera, volendo essere uno strumento di orientamento e informazione a disposizione di tutta la 'comunità' di studiosi.³ Recenti novità ci sono anche dal punto di vista dell'edizione dei testi. È già disponibile una nuova ristampa anastatica dell'*Opera*, nell'edizione del 1576,⁴ e un'anastatica dell'unica traduzione italiana esistente dell'epistolario ficiniano, svolta nel '500 da F. Figliucci:⁵ un testo chiaro e leggibile

1. Diamo da subito l'elenco degli Atti già pubblicati: *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Actes du Colloque, Paris 28-29 mai 1999, éd. par P. Magnard, Paris, Vrin, 2001 (da ora: MAGNARD 2001); *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, a Book from the International Conference (National Gallery, London, 25-26 June 1999), ed. by M. J. B. Allen and V. R. Rees with M. Davies, Brill, Leiden 2002 (da ora: ALLEN-REES 2002); *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Études Humanistes, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999, éd. par S. Toussaint, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (da ora TOUSSAINT 2002); mentre si attendono ancora gli Atti del Convegno: *Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, 1-3 ottobre 1999.

2. S. GENTILE, C. GILLY, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Trismegistus*, Catalogo della mostra tenuta a Firenze nel 1999-2000, Firenze, Centro Di, 1999.

3. L'iniziativa ha preso l'avvio con il contributo di T. KATINIS, *Bibliografia ficiniana. Studi ed edizioni delle opere di Marsilio Ficino dal 1986*, «Accademia», II (2000), pp. 101-136, seguito dall'aggiornamento: T. KATINIS, S. TOUSSAINT, *Bibliographie ficinienne. Mise à jour*, «Accademia», III (2001), pp. 9-21, e successivi. Informazioni sulla rivista e sulle iniziative della s.m.f. possono essere reperite nel sito: <http://www.prismanet.com/ficino>.

4. M. FICINO, *Opera*, réimpr. de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société M. Ficin, Préf. de S. Toussaint, Paris, Phénix Editions, 2000, tt. 2.

5. M. FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliuc-*

che permette, almeno al pubblico italiano, di accostarsi più facilmente ad alcune tra le più belle pagine del filosofo fiorentino, attraverso le quali si possono rivivere le sue vicende umane e intellettuali. A favore di una maggiore diffusione dei testi ficiniani è anche il progetto in via di realizzazione di una nuova edizione critica della *Theologia platonica*,⁶ affiancata dalla prima traduzione inglese dell'opera: un'iniziativa importante che rende accessibile questo scritto fondamentale anche a coloro che non hanno molta dimestichezza con il latino, né con il francese, unica lingua moderna nella quale è fino ad oggi disponibile l'intera opera – nell'edizione del 1964-1970 curata da R. Marcel. Ma va da subito notato che è ancora esigua la quantità di scritti ficiniani di cui si hanno edizioni e traduzioni moderne, e molti sono i testi di cui piacerebbe leggere più agevolmente le pagine: tra di essi si contano, ad esempio, l'importante commento al *Timeo* di Platone, come quello assai esteso alle *Enneadi* di Plotino. Si tratta di testi che hanno fatto la storia del platonismo nell'Europa moderna e che per i temi che svolgono potrebbero, se resi accessibili, coinvolgere non solo la ristretta cerchia di specialisti.

Vorremmo ora presentare una breve rassegna critica, ovvero un bilancio, dei recenti contributi su Ficino e la sua opera; in altre parole, ci interessa mettere in evidenza su quali fronti si è concentrata l'accelerazione di studi recenti e su quali altri continuano a esserci delle mancanze, a parte alcuni isolati tentativi. Tra i temi sui quali si continua a tornare spesso vi è quello della magia e della posizione di Ficino rispetto alle sue varie possibilità e impieghi; e il libro in tal senso ancora molto dibattuto rimane il *De vita libri tres*. Si è dunque assistito ad interventi sulla magia talismanica e sui nessi con la medicina, in particolare da parte di N. Weill-Parot e P. Castelli che si sono concentrati sulle fonti antiche e medievali.⁷ Ma la medicina ficiniana è stata centro d'attenzione anche per altre questioni: per il ritorno in essa di celebri medicamenti di antica origine, come la tiriaca,⁸ e soprattutto per il grande valore che Ficino attribuisce all'arte di curare ponendo in primo piano l'esigenza che il medico sia anche sacerdote, poiché la cura del corpo coinvolge quella dell'anima e viceversa, come risalta da vari testi dell'autore (tra i meno conosciuti segnaliamo l'*Argumentum in Carmidem* e l'*Oratio de laudibus medicinae*).⁹ Un tema strettamente connesso ad essi – come rileva-

ci senese, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1546 e 1548, rist. anast. a cura di S. Gentile, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2001, voll. 2. Già da tempo è a disposizione l'edizione critica del I libro dell'epistolario (M. FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I* a cura di S. Gentile, Firenze, Olschki, 1990) e si attende quella dei successivi. Intanto continua il lavoro di traduzione inglese delle lettere di cui si segnala il volume più recente: *The Letters of Marsilio Ficino*, VI, transl. by Members of the Language Department of the School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1999.

6. Sono già disponibili 3 dei 5 volumi programmati: M. FICINO, *The Platonic Theology*, Books I-XI, trans. by M. J. B. Allen with J. Warden, lat. text ed. by J. Hankins with W. Bowen, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press (The I Tatti Renaissance Library), 2001-2003, voll. 3.

7. Cfr. gli interventi di N. Weill-Parot e P. Castelli (che tratta anche del meno studiato *Consilio contro la pestilentia*) in TOUSSAINT 2002.

8. D. Beecher in ALLEN-REES 2002.

9. Cfr. in particolare P. Serracino-Inglott in ALLEN-REES 2002.

va già D. P. Walker nel suo celebre libro del 1958¹⁰ – è quello della musica sul quale sono apparsi diversi interventi.¹¹ Se poi pensiamo al più ampio rapporto tra Ficino e le arti – di cui la storiografia si interessa da tempo e su cui rimane ancora fondamentale il classico libro di A. Chastel del 1954¹² –, anche in questo ambito non sono mancati contributi che si sono occupati del rapporto tra cosmologia, magia e arte meccanica, con particolare riguardo al celebre orologio di Lorenzo della Volpaia,¹³ e, sulla scia degli studi warburghiani, del rapporto tra Ficino e le arti visive.¹⁴

Un certo interesse hanno recentemente riscosso anche altri elementi del pensiero ficiniano che forse non avevano fino ad ora avuto la giusta attenzione. Ad esempio la concezione ficiniana della materia, sulla quale si sono concentrati più contributi volti a coglierne le definizioni presenti in varie opere di Ficino, in costante dialogo con la posizione di Platone e dei maggiori neoplatonici, per primi Plotino e Proclo; si è trattato inoltre del rapporto tra la materia e il male, da un lato, e con la divinità, dall'altro, e poi del correlato nesso tra il male e le tenebre, speculare a quello tra il bene e la luce.¹⁵ Mentre del tema dei 'semi' in Ficino si è occupato a più riprese H. Hirai,¹⁶ trattando della natura e delle funzioni delle *rationes seminales*, di cui la fonte principale si dimostrano essere le *Enneadi* di Plotino, seppure si scorge anche la presenza di Lucrezio, autore ufficialmente rinnegato da Ficino ma di fatto rievocato in diverse occasioni.

D'altronde continua giustamente a interessare gli studiosi, che hanno dato risultati interessanti, il complesso rapporto tra Ficino e la tradizione pitagorica, platonica e neoplatonica. L'enorme produzione di traduzioni e commenti da

10. Che è di nuovo facilmente reperibile grazie a una riedizione (*Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, introd. by B. P. Copenhaver, Gloucestershire, Sutton Publishing Limited, 2002) e che è ora tradotto anche in italiano (*Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, trad. it. di R. Bargemühl, A. Mercurio, nota di A. G. Farinella, Torino, Nino Aragno Editore, 2002).

11. Ad esempio: A. VOSS in ALLEN-REES 2002; B. BOCCADORO, *Marsilio Ficino. L'anima e il corpo del contappunto*, «Nuova civiltà delle macchine», XVI (1998), pp. 36-56; C. PENNUTO, *Armonia astronomia medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XVII (2000), pp. 217-365; EADEM, *L'ascolto e la terapia: strumenti per una farmacopea musicale in Ficino*, «Medicina e storia», I (2001), pp. 99-126.

12. Di cui sono disponibili una riedizione (*Marsile Ficini et l'art*, Préf. de J. Wirth, Genève, Droz, 19962) e una traduzione italiana (*Marsilio Ficino e l'arte*, trad. it. di G. De Majo, Torino, Nino Aragno Editore, 2001). Si segnala in margine il recente intervento di P. Caye in Magnard 2001, teso a rivedere, allontanandosi dalla prospettiva comune a E. Panofski, R. Wittkower e A. Chastel, il rapporto tra Ficino e le arti, concentrandosi in particolare sull'opera letteraria di Leon Battista Alberti.

13. S. TOUSSAINT in ALLEN-REES 2002.

14. F. Ames-Lewis in ALLEN-REES 2002, e Ph. Morel in TOUSSAINT 2002.

15. Si vedano gli interventi di S. Koder in ALLEN-REES 2002; E. Vitale, *Sul concetto di materia nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», II s., XII (1999), pp. 337-369; T. Dagron e A. Rabassini in TOUSSAINT 2002. Mentre sul tema della luce si segnala il recente volume di W. SCHEUERMANN-PEILICKE, *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2000.

16. Si vedano i suoi contributi in Allen-Rees 2002 e in «Accademia», IV (2002).

parte dell'autore sembra a volte determinare una sorta di simbiosi tra il filosofo e i suoi 'interlocutori' antichi: egli accoglie le loro idee, le fa sue e le riformula in modo originale, fondendole in un'unica voce, quella della sapienza antica, della quale le catene di *prisci theologi* sono il disvelamento progressivo nella storia. Tutto ciò impegna molto l'interprete odierno che intende rintracciare in modo preciso i rapporti di Ficino con le sue fonti e comprendere dove finisca il debito nei loro confronti e dove inizi la produzione di idee originali: in sostanza si tratta di dipanare ciò che Ficino intendeva confondere. In questo senso si sono impegnati, tra gli altri, C. Celenza, in particolare riguardo al rapporto con Pitagora, Giamblico e Plotino,¹⁷ e A. Rabassini, che cerca di definire il rapporto di Ficino con Plotino da un lato e con Proclo dall'altro – espressioni diverse del neoplatonismo antico.¹⁸

Spesso leggendo le pagine ficiniane si ha l'impressione che il filosofo fiorentino sia affascinato soprattutto dalla grande produzione antica – da Platone a Sinesio – sul tema dei sogni, della *vacatio animae*, del rapporto tra l'anima e i demoni – attori principali del mondo onirico intermedio tra l'essere e il nulla –, e gli studiosi odierni lo sono a loro volta; recente espressione di questo interesse sono i contributi apparsi nel I numero della rivista «Accademia» che trattano in vario modo di tali questioni.¹⁹ Ma la prevalenza di fonti platoniche non deve far dimenticare il debito ficiniano nei confronti di Aristotele, soprattutto nella filosofia naturale; lo ha ricordato J. Monfasani²⁰ riprendendo e sviluppando le importanti ricerche già condotte da P. O. Kristeller. L'accordo che Ficino trova fra il platonismo e l'aristotelismo, o perlomeno la loro complementarità, ci riporta al suo particolare interesse per il *Timeo*, come testimoniano vari documenti descritti, trascritti e analizzati in una serie di contributi che hanno messo in luce quanto quello scritto platonico sia rilevante nella produzione ficiniana e del primo Rinascimento.²¹

Non meno importante del rapporto con le fonti è quello di Ficino con gli autori a lui contemporanei, per il quale l'indagine si concentra sul contesto storico-culturale della seconda metà del '400, attraverso l'analisi di documenti che possono dare le migliori indicazioni in merito: ad esempio gli epistolari e in particolare quello ficiniano. Dunque B. Tambrun-Krasker²² si è concentrata a più riprese sul rapporto tra Ficino e Gemisto Pletone, mentre Y. Dureau²³ ha trattato di Ficino e Leone Ebreo. Sul rapporto tra il filosofo fiorentino e gli uo-

17. Cfr. C. Celenza in TOUSSAINT 2002.

18. A. RABASSINI, *Il Bene e le ombre. Excerpta ficiniani dal Commento alla Repubblica di Proclo*, «Accademia», I (1999), pp. 49-65.

19. Cfr. gli interventi di C. Vasoli, S. Toussaint, S. Kodera, E. von Samsonow, M. Idel, A. Ruhs, M.-Y. Perrin in «Accademia», I (1999).

20. Monfasani in ALLEN-REES 2002.

21. Si ricordano in particolare: J. HANKINS, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. Grafton and N. Siraisi, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1999, pp. 77-119; M. J. B. ALLEN, *The Ficinian Timaeus and Renaissance Science*, in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G. J. Reydam-Schils, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2003, pp. 238-250.

22. Si veda da ultimo: B. Tambrun-Krasker in MAGNARD 2001.

23. Y. Dureau in TOUSSAINT 2002.

mini del suo secolo è tornato anche C. Vasoli,²⁴ con il rigore e la chiarezza che distinguono sempre i suoi lavori. Anche negli ultimi anni egli si è dimostrato uno dei più attivi interpreti di Ficino contribuendo in vari modi a fare luce sulla sua opera, le sue fonti e la sua fortuna, e in tal senso va almeno ricordata la raccolta di saggi editi e inediti pubblicata nell'anniversario ficiniano.²⁵ Tra i risultati delle ricerche di Vasoli piace ricordare anche un recente studio sul rapporto tra Ficino e Dante,²⁶ dove si mette in luce la tensione religioso-politico-sociale del filosofo fiorentino, il quale tradusse in gioventù il *De monarchia*, con la chiara intenzione di diffonderne le tesi sulla natura dei poteri temporale e spirituale e sulla loro necessaria indipendenza. D'altronde Vasoli è stato sempre uno dei più attenti osservatori dell'aspetto 'politico' dell'opera ficiniana, notandone la presenza anche nei commenti a Platone – ad esempio quelli al *Politico* e alla *Repubblica* – nonché in alcune lettere dell'epistolario indirizzate a papi, regnanti e altri uomini di potere. Pochi altri studiosi – tra cui bisogna segnalare almeno R. Fubini – hanno colto quest'aspetto del progetto ficiniano di una *renovatio* universale, complice forse un certo pregiudizio storiografico di lunga durata che vede in Ficino un autore del tutto avulso da questioni politiche e sociali. Solo recentemente anche altri hanno colto la rilevanza di tali temi: si segnalano in particolare i recenti interventi di V. Rees,²⁷ che si è concentrata in particolare su alcune lettere dell'epistolario, che anche per questo genere di ricerche è un territorio solo parzialmente esplorato. Tutto quest'ambito è d'altronde connesso con temi escatologici e messianici, che Ficino affronta in particolare nei suoi commenti a San Paolo, una figura che continua ad interessare gli studiosi data la sua centralità nell'opera ficiniana.²⁸

Anche di un altro tipo di studi si rileva una certa mancanza, quello riguardante le fonti e la specificità di termini e concetti ficiniani focali. Va certo rilevata la presenza di alcuni interventi recenti in tale direzione; si ricordano in particolare quello su *raptus* di J.-C. Magolin – estremamente preciso e informato come di consueto – e quello su *mens* e *intellectus* di T. Leinkauf.²⁹ Ma piacerebbe vedere uno sforzo di ricerca continuo e programmatico per la progressiva costruzione di un glossario o di una enciclopedia ficiniana. Sembra invece più chiaro rispetto agli anni passati il rapporto di Ficino con l'astrologia che si sta dimostrando complesso ma non certo così incoerente o contraddittorio come alcuni studi passati suggerivano. Importante in questo senso è stato il lavoro di O. Pompeo Faracovi, che tra l'altro ha tradotto la *Disputatio contra iudicium astrologorum* redatta da Ficino nel 1477 – edita da Kristeller nel 1937 –, con un saggio introduttivo che intende mostrare come le argomentazioni ficiniane, condotte sulla base di un'evidente solida conoscenza della tradizione antica e medievale, mirino a difendere certi usi dell'astrologia e a rifiutarne altri.³⁰

24. C. Vasoli in TOUSSAINT 2002.

25. C. VASOLI, *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce, Conte, 1999.

26. C. VASOLI, *Ficin et Dante*, in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, éd. par B. Pinchard et C. Trottmann, Paris, Champion, 2001, pp. 375-387.

27. In particolare: V. Rees in ALLEN-REES 2002.

28. Si veda ad esempio l'intervento di J. Lauster in ALLEN-REES 2002; mentre sull'idea di religione in Ficino cfr P. R. Blum in TOUSSAINT 2002.

29. J.-C. Margolin e Th. Leinkauf in TOUSSAINT 2002.

30. Cfr. l'introduzione della curatrice in M. FICINO, *Scritti sull'astrologia*, a cura di O. Pom-

Quali invece le ultime novità sulla fortuna di Ficino nel Rinascimento e in età moderna? Non è certo questa una linea di ricerca nuova – basti pensare ancora una volta al libro di Walker del 1958 – ma anche in questo senso gli ultimi anni hanno portato risultati interessanti. Innanzitutto nell’ambito di un convegno fiorentino del 2001,³¹ dove si è discusso della presenza del platonismo ficiniano in vari autori, tra i quali Bruno, Bodin, Campanella, Patrizi e Fernel. Ma il tema è stato affrontato anche in altre occasioni, si veda ad esempio il contributo di C. Buccolini su Ficino e Mersenne,³² e quello di J. Hankins su Ficino e Galilei.³³ E tuttavia piacerebbe sapere altro, soprattutto sapere fino a quando si rilevano tracce ficiniane nella cultura dei secoli successivi al Rinascimento. Se è vero infatti quanto notava E. Garin anni addietro, cioè che per secoli l’Europa ha letto i ‘platonici’ attraverso le traduzioni e i commenti di Ficino, si potrebbero incontrare interessanti riscontri nei testi e nella corrispondenza degli intellettuali europei fino all’Ottocento, cioè fino a quando non iniziarono le grandi imprese filologiche per la produzione di nuove edizioni e traduzioni dei testi platonici e neoplatonici, sottraendosi così all’azione del filtro ficiniano. Fino ad allora Ficino rimase presente, sotto le vesti platoniche, nelle biblioteche reali o virtuali dei maggiori pensatori della modernità, influenzandone forse le opere e le idee.

peo Faracovi, Milano, Rizzoli, 1999. Per quanto riguarda l’uso medico dell’astrologia si veda anche: T. KATINIS, *Medicina e astrologia nel Consilio contro la pestilentia di Ficino*, «Bruniana & Campanelliana», VII (2001), pp. 635-644.

31. *Forme del neoplatonismo dall’eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Palazzo Strozzi, Firenze, 25-27 ottobre 2001.

32. C. BUCCOLINI, *Explicatio Ficini. Intorno alla presenza di Ficino nei testi di Mersenne*, «Accademia», III (2001), pp. 53-93.

33. J. HANKINS, *Galileo, Ficino, and Renaissance Platonism*, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Kraye and M. W. F. Stone, New York-London, Routledge, 2000, pp. 209-237.

SANDRA PLASTINA

«PHILOSOPHIA LUCIS PROLES VERISSIMA EST».
NICHOLAS HILL LETTORE DI FRANCESCO PATRIZI

COME è stato ampiamente riconosciuto la *Philosophia Epicurea* pubblicata da Nicholas Hill nel 1601 è un interessante documento della diffusione delle idee di Giordano Bruno in Inghilterra,¹ idee che il medico-filosofo inglese discute e rielabora insieme con le teorie filosofiche di Francesco Patrizi, autore al quale Hill si ispira soprattutto per le sue concezioni sullo spazio e sulla luce contenute nell'enciclopedia *Nova de universis philosophia* (1591).²

L'opera di Patrizi era ben nota nell'Inghilterra all'epoca di Hill: compariva, infatti, nella biblioteca di Henry Percy, nono visconte di Northumberland,³ e Walter Ralegh, l'eminente intellettuale e politico elisabettiano, non manca di apprezzare le originali tesi del filosofo italiano, contenute nei dialoghi della *Historia*.⁴

1. Cfr. S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 56-63, in cui lo studioso mette a confronto alcuni aforismi dell'opera di Hill con le corrispondenti fonti bruniane. I punti di contatto più evidenti riguardano certamente l'adesione al copernicanesimo e l'accordo sulle dimensioni dell'universo, dal momento che il filosofo inglese accoglie senza riserve le formulazioni del *De immenso*. A questo proposito rinvio a SANDRA PLASTINA, *Nicholas Hill and Giordano Bruno: the New Cosmology in the Philosophia Epicurea*, in *Giordano Bruno tra scienza e filosofia*, a cura di E. Canone, A. Rossi, «Physis», xxxviii (2001), pp. 415-432. Per lo studio dell'influenza che Bruno ha esercitato sugli appartenenti al gruppo di intellettuali legati al visconte di Northumberland, cfr. H. GATTI, *Giordano Bruno: the texts in the Library of the Ninth Earl of Northumberland*, «Journal of the Warburg Institute», xxxxi (1983), pp. 62-77.

2. Jean Prins, nel suo studio dedicato al matematico Walter Warner, sottolinea l'influenza esercitata dai lavori di Patrizi su Warner e su Hill: «Warner's arguments about the nature of space, matter and vis are all prefigured in Patrizi's *Nova de universis philosophia*»; cfr. J. Prins, *Walter Warner (ca. 1557-1643) and his notes on animal organism*, Utrecht, Universiteit Utrecht, 1992, pp. 47-50.

3. Sui libri in possesso di Henry Percy, cfr. G. BATHO, *The library of the 'wizard' earl: Henry Percy ninth Earl of Northumberland (1564-1632)*, «Library», xv (1960), pp. 246-261. La biblioteca conteneva inoltre due opere di PATRIZI *La militia romana di Polibio*, di Tito Livio e di Dionigi di Alicarnasso, Ferrara, 1584 e i *Paralleli militari... nei quali si fa paragone delle Milizie antiche in tutte le parti loro colle moderne*, Roma, 1594. Significativo è il fatto che Northumberland, fiero oppositore del governo di Giacomo I, trovasse utili spunti per la sua personale resistenza alla politica degli Stuart nei trattati militari di Patrizi ampiamenti debitori alla lezione di Machiavelli. Sul tema dell'influenza esercitata dal segretario fiorentino sul filosofo platonico si veda C. VASOLI, *Il "platonico machiavellico": gli scritti "militari" in Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 229-259.

4. La biblioteca di Sir Walter Ralegh conteneva le opere di Patrizi, insieme con quelle di Scaligero, Agrippa e Della Porta; cfr. W. OAKESHOTT, *Sir Walter Raleigh's library*, «The Library», xxiii (1968), pp. 285-327. L'influenza delle idee di Patrizi, soprattutto quelle espresse nei *Dialoghi della Retorica* e nei *Dialoghi della Historia*, nell'Inghilterra elisabettiana, può essere ricostruita rifacendosi soprattutto alla diffusione che, delle teorie del Chersino, aveva dato Jacopo Aconcio, esule in Inghilterra per motivi religiosi. Sulla presenza dell'opera di Patrizi in

Anche William Gilbert ne discute le idee e risente della sua influenza.⁵ L'autore della *Nova de universis philosophia* era inoltre particolarmente stimato come critico di Aristotele e ripropositore della *sapientia vetus*, non solo quella dei «philosophi qui ante Platonem et Aristotelem scripserunt», dei naturalisti presocratici, ma anche quella remotissima di Ermete e Zoroastro, proponendosi, in tal modo, come l'erede e il continuatore dell'opera di Ficino.⁶

Hill, pur non menzionandolo direttamente, è influenzato dalle tesi sviluppate dal filosofo di Cherso; le riprese tematiche e terminologiche, infatti, sono molto evidenti soprattutto per quanto riguarda la particolare filosofia della luce che Patrizi aveva elaborato nel primo dei trattati che compongono la *Nova de universis*, dal titolo *Panaugia*. L'opera, che fin dal titolo richiama il *De opificio mundi* di Filone Alessandrino, «Iudeorum doctissimus», che con il termine *Panaugia* indicava la luce divina infinita, si divide in dieci libri nei quali l'autore si sofferma sulle qualità fisiche e metafisiche della luce.⁷ Tale duplice considerazione lo porta ad una mescolanza di osservazioni ottiche, considerazioni astronomiche e speculazioni metafisiche, giustificata dal fatto che per il filosofo la luce occupa una posizione intermedia tra le cose corporee e quelle incorporee: «Lux ergo et incorporeorum, et corporum aequae, simulacrum et imago, et medium quoddam inter divina incorporea, et corporum naturam».⁸ Seguendo un uso già stabilmente acquisito nel latino della sua epoca egli distingue tra *lux* e *lumen*: *lux* è la luce come si trova alla sua origine; *lumen*, invece, è la luce diffusa che si allontana dalla sua sorgente.⁹

Inghilterra, cfr. J. JACQUOT, *Les Idées de Francesco Patrizi sur l'histoire e le rôle d'Acontius dans leur diffusion en Angleterre*, «Revue de littérature comparée», xxvi (1952), pp. 333-354.

5. Alcune delle tesi presenti nella *Nova* si trovano riprese, con gli stessi riferimenti nel *De magnete* (v, 12), e nel *De mundo* vengono criticate alcune ipotesi di Patrizi sulla materia prima e sulla generazione della terra come è segnalato da E. ZILSEL, *The origins of Gilbert's scientific method*, in *Roots of scientific thought. A cultural perspective*, ed. by P. P. Wiener and A. Noland, New York, 1960, pp. 219-250, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 228-259.

6. Sul tema cfr. M. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e "prisca theologia"*. *Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze, Olschki, 1996. Patrizi aveva infatti ripubblicato i trattati del *Corpus Hermeticum*, colmando le lacune lasciate aperte da Ficino e da Pico, sia per quanto concerne la raccolta dei documenti afferenti alla *prisca teologia* che per le edizioni e la diffusione delle opere neoplatoniche ancora poco conosciute come gli *Elementa Theologica et Physica* di Proclo, e, inoltre, per il reperimento dei testi che egli considerava appartenenti alla stessa antichissima tradizione come la *Mystica Aegyptiorum theologia*, pubblicata in appendice alla *Nova de Universis philosophia*, Ferrariae, Mammarellum, 1591.

7. In una lettera a Baccio Valori del novembre 1589 Patrizi chiarisce i presupposti della composizione della *Nova* e scrive «avvertendo a Vostra Signoria che nella *Filosofia* siccome Aristotele per via del moto trovò il primo motore, così nella *Panaugia* io lo trovo per via del lume e della luce, e poi nel *Pancosmo* con metodo platonico discendo alla produzione della luce», cfr. F. PATRIZI, *Lettere ed opuscoli inediti*, a cura di D. A. Barbagli, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1975, p. 70.

8. *Nova de universis*, cit., *Panaugia*, f. 2v.

9. La distinzione di ritrova in vari autori e tra i contemporanei di Patrizi è presente nel *De perenni philosophia* di Agostino Steuco come ha messo in rilievo M. MUCCILLO, *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi, in Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, II, pp. 615-679, in part. pp. 668-669. Sull'impianto generale della

Dai titoli stessi dei libri della *Panaugia*¹⁰ si può desumere l'attenzione rivolta da Patrizi all'esatta determinazione dei nove gradi in cui il fenomeno luce si scandisce, secondo l'analogia che Ficino aveva stabilito con i pianeti e i cori angelici. A partire dalla *lux*, vertice e fonte del processo stesso, attraverso i *radii* e il *lumen*, a cui è riservato un ruolo di primaria importanza nel sistema del mondo. Da un lato esso è «universalis quaedam forma totius visibilis, tum diaphani, tum opaci, tum colorum omnium»; dall'altro è «quasi vita una per omnia means, blandissimaque suavitate sua et intus et extra vitam donat et nutrit». Al di là della funzione che assume in relazione all'atto visivo, il *lumen* è lo strumento attraverso cui si diffondono il calore, principio vitale, e le virtù occulte dei corpi celesti; per questo esso costituisce il vero e proprio «vinculum universi, superi et inferi», in un mondo dove non esiste in nessun luogo spazio per la pura tenebra.¹¹ Anche per Hill l'ombra non è un ente privativo ed in realtà non esiste una vera e propria privazione di luce; le tenebre non sono una affezione contraria alla luce, ma il livello minimo nel quale si manifesta la luce in sé percepibile, anche se non in grado di illuminare altri oggetti.¹²

Il Chersino, nel tentativo di fornire un diverso assetto degli elementi rispetto a quello aristotelico, conferisce alla luce un ruolo di primaria importanza, inserendola tra i quattro principi fondamentali, insieme allo spazio, al calore e all'umidità, o *fluor*. Come Patrizi, il filosofo inglese basa la sua cosmologia su quattro principi: Dio- tempo- spazio e materia, asserendo che «Non est unum in natura primum, sed deus, materia, spatium, tempus, Tetrarchie sunt».¹³ L'influenza di Patrizi è molto forte soprattutto per quanto riguarda le caratteristiche del primo principio. Hill considera Dio principio universale e fonte prima di energia. Proprio il concetto di *vis* a cui l'autore della *Philosophia Epicurea* ricorre per rendere evidente l'azione di Dio,¹⁴ mostra più profonde affinità con la tradizione della metafisica della luce, condividendone le spiegazioni dei fenomeni naturali in termini di propagazione e diffusione della luce stessa, considerata come il principio attivo per eccellenza e causa universale del movimento locale e di ogni cambiamento quantitativo.

L'azione della luce non si limita comunque alla sfera sensibile, investe bensì la mente, alla quale essa appare insieme come estrema chiarezza ed estrema oscurità, immagine e simulacro di Dio. Il *lumen* è definito pertanto «numen visibile,

Panaugia cfr. A. L. PULIAFITO, *Per uno studio della Nova de universis philosophia di Francesco Patrizi da Cherso: note alla Panaugia*, in «Atti e Memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'», LII (1987), pp. 160-199.

10. *Panaugia* I. I-x ff. 1r-23v. I titoli dei libri sono: *De luce*, *De diaphano*, *De radiis*, *De lumine*, *De opaco*, *De aereo lumine*, *De celesti luce et lumine*, *De luce et lumine supercoelesti*, *De lumine incorporeo*, *De fonte et patre luminum*.

11. *Panaugia*, f. 14v.

12. *Philosophia Epicurea, Democritiana Theophrastica proposita simpliciter, non edocta*, Coloniae, 1619, prop. 59, p. 19: «Tenebrae non sunt privatio lucis, non luci contraria affectio, sed lucis minimum gradus in se perceptibilis, sed alia non revelans»; prop. 385, pp. 126-127: «Umbra non est ens privativum, sed positivum».

13. Prop. 352, p. 109.

14. Prop. 200, p. 54: «Minima vis per materiam atomicam in motum provissimam effective infinitatur materiam deificans quodammodo».

Deique simulachrum».¹⁵ È interessante notare, a questo proposito, come nei libri della *Panaugia* il filosofo di Cherso fa riferimento anche allo *spiritus* come strumento dell'anima, «spiritus per quem anima videt», ma è difficile rintracciare nella *Nova* una dottrina autonoma dello *spiritus* in termini ficiniani, mentre alcune delle sue caratteristiche vengono trasposte nel *lumen*. La luce conduce a Dio ed è dal principio primo che nuovamente si parte per cogliere in una prospettiva più profonda la sua più intima natura. In virtù di questa identificazione è possibile definire tutta la realtà in relazione a Dio, utilizzando la metafora luminosa. Come afferma Hill, della sostanza, ente che sussiste di per sé, indipendentemente dalle nostre facoltà e che tutte le trascende, possiamo avere solo una conoscenza analogica.¹⁶

Pertanto e l'azione delle forme naturali e l'intero processo della natura molto ordinatamente si possono rappresentare per analogia con la luce «secondo un triplice modo di vedere, diretto, rifratto e riflesso».¹⁷ Il filosofo inglese opera una distinzione tra l'immateriale e intelligibile splendore che chiama *fulgor*, la luce di una fonte luminosa o *lux*, e la luce propagata o *lumen*. Con il termine *lux* egli intende l'immagine e l'espressione del *fulgor*: la luce, infatti, immagine intelligibile ed espressione del fulgore della mente, è forma sostanziale corporea, universale, primaria non occultata o interrotta, che, attraverso la rarefazione e la condensazione della materia, sembra tendersi verso il senso. È la luce primigenia che per emanazione conferisce alle cose individuali la loro forma, penetrando le parti materiali del mondo.¹⁸ Dal momento che «eadem sunt principia efficiendi et intelligendi», la luce, così come insinuandosi nella parti materiali del mondo forma tutte le cose, colpendo l'occhio e illuminandolo con un raggio intensissimo, ci svela le singole cose, ci permette di conoscerle, svolgendo una funzione esplorativa.¹⁹ Nella *Panaugia*, allo stesso modo, la luce «omnia permeando format et efficit», e Patrizi muove dalla luce per salire di grado in grado: «cognitio omnis, a mente primam originem: a sensibus exordium habet primum inter sensus, et naturae nobilitate, et virium praestantia, et actionum dignitate, visus et primarius. Visui prima, et primo cognita sunt lux, et lumen».²⁰

15. *Panaugia*, f.4v.

16. Prop. 119, pp. 30-31.

17. Prop. 119, pp. 41-42: «Substantia est ens subsistens, independens, generationi atava, materiae proava, extra intellectum non solum, existens, sed intelligenti etiam facultatem transcendens. Cuius cognitionem habemus solummodo analogiam».

18. Prop. 136, p. 36.

19. Prop. 299, pp. 86-87: «Eadem sunt principia efficiendi, et intelligendi, et lux materialibus mundi partibus se insinuans omnia format, ita oculum pulsans, et radio foelicitans beatissimo, singula nobis expandit exploratoris functa officio». S. Clucas (*Corpuscular matter theory in the Northumberland circle*, in *Late medieval and early modern corpuscular matter theory*, ed. by C. Lüthy, J. E. Murdoch, W. R. Newman, Leiden, Brill, 2001, pp. 181-207) ha studiato l'influenza esercitata sulla filosofia corpuscolare di Hill e di Warner delle teorie medievali sulla luce contenute nel *De luce* di Roberto Grossatesta e negli scritti di ottica di Ruggero Bacone. Entrambi elaborarono le basi teoriche contenute nel *De radiis* di al-Kindi sviluppando le leggi della propagazione delle forze, modellate direttamente su quelle dell'ottica geometrica.

20. *Panaugia* 1r-v.

Il *lumen* attua la vista, la vista muove la meraviglia, la meraviglia spinge alla contemplazione, la contemplazione porta a compimento la conoscenza, e Hill, con espressione patriziana, definisce la filosofia «*lucis, luminis admirationis, contemplationis proles est verissima*».²¹ La *lux* primigenia, pur mantenendo la sua unità, modella l'aria, brilla in cielo, scaturisce dagli occhi, splende nei sensi, rifulge nella fantasia, domina l'intelletto ed è il segno della universale presenza della divinità, come è detto nell'aforisma 245. La luce, incorporea, indivisibile, non ha dimensioni; essa può essere percepita solo se commista ad una certa quantità di materia: in quanto tale, infatti, non è visibile, così come il calore non è tangibile, ma esige una certa quantità per offrirsi al senso.²²

Il *lumen*, immagine della luce, quasi la sua ombra («*sic lumen lucis umbra est solummodo*»), si diffonde, comunicando la sua bontà e perfezione al mondo nella sua totalità e ai singoli corpi che lo compongono: «*Dum enim cuncta penetrat tepore suo cuncta alit intus, et foecundat intus, et extra. Luminis nacque participatione omnia gignuntur*».²³ Negli aforismi della *Philosophia Epicurea*, le caratteristiche della *lux* vengono estese anche al *lumen*: esso è in sé incorporeo e quindi impercettibile e può rendersi visibile solo riflesso in corpi solidi. In tal modo il *lumen primum*, avvolto nelle impurità della generazione, sembra degradarsi e a poco a poco oscurarsi, pur tuttavia rimane sempre attivo e in movimento, agendo senza posa negli esseri animati e diffondendosi uniformemente.

Nella seconda parte della *Nova de Universis philosophia* dal titolo *Panarchia*, è delineata la concezione patriziana dell'ordine cosmico, rappresentato dalle gerarchie dell'essere, divise in nove gradi che promanano dalla fonte eterna dell'*unomnia*, ineffabile fondamento dell'unità del tutto.²⁴

In un interessante aforisma Hill, da parte sua, dichiara che l'unica vera scienza è la *Panarchica*, da lui detta anche *Pamphysicia*, che ha come oggetto adeguato di conoscenza l'ente inteso in senso trascendente, i cui fondamenti, in senso logico, sono le proprietà dei primi principi, di Dio, del tempo, dello spazio e della materia.²⁵ Come l'unità rispetto ai numeri, così l'*unomnia* è neoplatonicamente l'originario in senso assoluto, l'unità complicante, la *panarchica conditio*, il principio primo da cui ogni molteplicità procede, sussistendo solo come seconda rispetto all'uno.

Nelle tesi della *Philosophia Epicurea* si afferma con convinzione che sono gli atomi a sostanziare le specie: essi, infatti, impenetrabili e veramente solidi, portano a termine l'azione divina da un punto di vista fisico.²⁶ Sempre *sub specie*

21. Prop. 300, p. 87. Cfr. *Panaugia* 1v: «*Philosophia ergo, lucis, luminis, admirationis, contemplationis proles est verissima... Lux ergo, et lumen primaria eius proles, ante omnia sunt nobis cognoscenda. Per ea, ad primam lucem, patremque luminum ascendendum*».

22. Prop. 56, p. 18.

23. *Panaugia*, f. 5r.

24. *Panarchia*, f. 23v.

25. Prop. 124, p. 32.

26. Prop. 133, p. 35: «*Atomi materiales substantiant species, divinam actionem physicam terminant, impenetrabiles et vere solidae*»; e nella prop. 116, p. 30 afferma: «*Prima corpuscula sunt vere solida, impenetrabilia, inalterabilia, multiformia, divinae actioni in natura terminos ponentia*».

physica, sono gli stessi atomi che assicurano l'unità alla compagine del mondo: la continuità delle particelle prime comporta l'unità dell'universo, l'unità dell'universo precede, come l'anello di una catena, l'unità della causa formale, a cui segue l'unità della causa efficiente. Proprio in virtù delle loro caratteristiche di solidità e di resistenza, Hill pone gli atomi alla base del processo della generazione. Senza resistenza, infatti, sostiene il filosofo inglese non v'è ostacolo, ed è impossibile l'affermarsi della virtù divina; in mancanza di ostacolo, non c'è alterazione del soggetto, senza alterazione la generazione è impossibile, e pertanto la solidità degli atomi è *lumen* primo e principio di ogni produzione protoplastica, materia vivente e base fisica della vita.²⁷

Riprendendo la similitudine della luce, già ampiamente usata, l'autore della *Philosophia Epicurea* spiega che, come la luce rifratta si diffonde attraverso il vetro, così la *vis* prima, vita ed anima del tutto, rafforza se stessa e aumenta di intensità imbattendosi negli atomi materiali ed impenetrabili.

In un aforisma centrale per la comprensione della interpretazione che il filosofo fornisce dei processi fisici,²⁸ Hill dichiara che intende attribuire la rarefazione e la condensazione della luce e ogni *contractio* che subentra alla separazione delle parti dal tutto, agli effetti provocati dai due agenti fisici fondamentali in natura: l'umidità, il *fluor*, e gli atomi che governano il movimento circolare delle anime, dal momento che «l'anima di qualunque cosa... per sua natura mobile ed intessuta di atomi sottilissimi si muove sfericamente... e lo stesso movimento delle membra degli animali e degli uomini non è che il frutto del movimento sferico dell'anima».²⁹ La causa della continuità e della coerenza della struttura fisica del mondo si deve attribuire, pertanto, soprattutto a quel *fluor* primigenio, sottile spirituale ed etereo che alcuni – a ragione, concorda Hill – mettono direttamente in relazione con la potenza vitale e l'energia di cui tutte le cose animate sono impregnate.

Come nella patriziana *Pancosmia*, il trattato in trentadue libri che costituisce la quarta parte della *Nova de Universis philosophia*, la forza attiva che genera e produce gli esseri in natura, definita *calor*, necessita di un principio su cui esplicare la propria azione; questo principio è il *fluor*, che prende il posto che la materia aveva in Aristotele, e che continua a mantenere anche in filosofi naturalisti come Telesio.³⁰ Ancora una volta è all'antichissima sapienza di Ermete, di Mosè

27. Il termine protoplasma, nell'accezione più ampia designa tutte quelle particolari sostanze che vennero ipotizzate come indispensabili per la manifestazione della vita e lo si può definire come materia vivente o come base fisica della vita. Per un'analisi del termine protoplasma, che Hill usa in un senso molto vicino a quello del naturalismo presocratico, e per un riesame dei rapporti tra il concetto di vita e la dottrina della materia nella scienza greca presocratica cfr. TH. S. HALL, *Origini scientifiche del problema del protoplasma*, in *Le radici del pensiero scientifico*, a cura di P. Wiener e A. Noland, cit., pp. 37-56.

28. Prop. 428, pp. 150-151.

29. Prop. 375, p. 120, in cui Hill definisce il movimento sferico: «Motus vero sphericus est ab omni puncto ad omnem profluxus, refluxus, confluxus, interfluxus, et transfluxus (animae materialitate, et commensuratione data) intelligibilis satis».

30. Uno dei punti più importanti della polemica tra Patrizi e Telesio è costituito dal diverso modo di intendere la materia e i principi esplicativi dei processi naturali. La polemica, nata intorno agli anni settanta del Cinquecento acquista spessore e consistenza sempre maggiore.

e dei *prisci theologi* che Patrizi attinge per designare il quarto elemento; ma è anche dalla proprietà del fluire di tutte le cose che deriva il termine *fluor*, scelto dal chersino per introdurre nel suo sistema uno dei più antichi motivi della filosofia greca, l'acqua di Omero e di Talete.³¹ Dal *fluor*, seu *humor*, che si diffonde nello spazio in gradi diversi di densità, deriva la *resistentia* o *renitentia*, l'impenetrabilità, che con un calco dal latino è anche detta *antytipia*, considerata la caratteristica primaria dei corpi.

Per Hill, che aderisce con convinzione all'ipotesi atomistica di Epicuro e di Democrito, a cui per altro si fa un significativo riferimento anche nella *Nova de universis philosophia*,³² le cause fisiche della generazione sono costituite dagli atomi coeterni alla causa efficiente, nel loro incessante movimento, e dall'umido, il patriziano *fluor primaevus*, vincolo e nesso di quella continuità che tiene unite tutte le cose. L'umido radicale nelle tesi della *Philosophia Epicurea* è inteso come ciò che, spirituale e materiale ad un tempo, conforma le parti con un atto uniforme, le contempera, le agglutina, le dissolve e le separa; né deve suscitare meraviglia che la costituzione delle specie e la sua distruzione avvengano attraverso la medesima azione dell'umido primigenio, del calore primario e del *mechanicus spiritus*: come la *Scientia* paracelsiana insegna, il mondo è la manifestazione universale di un unico principio vitale che agisce attraverso la varia strumentalità delle forme.

Questo assunto è ampiamente dimostrato, ad esempio, dai vari effetti, anche contraddittori fra loro, operati dal *calor primaevus*, e d'altra parte l'umidità è la condizione fluida e corporea della sostanza, qualità conforme all'aria, all'etere, all'acqua e a tutte le altre cose che hanno analogia con esse. Assumendo come caratteristica essenziale dell'umido primordiale la sua fluidità, Hill individua, riprendendo le tesi della *Nova de universis philosophia*, l'elemento unificante del suo universo materiale. Patrizi definisce unità corporee-incorporee gli elementi della realtà fenomenica dalla cui progressiva condensazione derivano le diverse componenti del mondo sensibile. Questo processo di condensazione spiega la

Nel 1566 il telesiano Antonio Persio aveva invitato Patrizi a leggere il *De rerum natura* alla sua prima edizione. Patrizi espose le sue osservazioni nelle *Obiectiones Thylesio*, che gli furono inviate nel 1572. La risposta di Telesio *Solutiones Thylesii* è stata edita da F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio ossia studi storici sull'idea di natura nel Risorgimento Italiano*, vol. II, Firenze 1874, pp. 391-398.

31. Per quanto riguarda le nuove categorie introdotte da Patrizi e la sua operazione di risignificazione di molti termini che vengono così ricondotti al loro significato più originario e aderente alle cose, cfr. M. MUCCILLO, *Aspetti della terminologia filosofica nella Nova de universis philosophia di Francesco Patrizi da Cherso (1527-1597)*, in *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance* (Roma, Accademia Belgica, 3-4 novembre 2000) in corso di stampa a cura di J. Hamesse, Louvain-la-Neuve, Editions Brepols.

32. Anche per Patrizi il *minimum* si presenta come unità, e gioca un ruolo molto importante dal momento che è presentato come *primum* nello spazio, anteriore addirittura alla creazione stessa; sembra, dunque, che gli atomi preesistessero all'atto della formazione; cfr. *Nova de universis philosophia*, cit., *Pancosmia, De spacio physico*, f. 65: «Ante quam hic quem incolimus mundus a Deo esset fabrefactus inane erat, in quo vel atomi volitabant, vel chaos volutabatur, vel materia informis, motibus inordinatis, spacium ergo ibi erat ante mundi formationem».

genesì dei quattro elementi della tradizione aristotelica e dello stesso etere, assimilato nella sua essenza all'aria che circonda la terra, e non più concepito come sostanza inalterabile, di qualità diversa dalla materia sublunare.

Il concetto di sviluppo, il concetto dinamico dell'essere, riesce a conferire un nuovo significato e un nuovo contenuto al concetto di materia. La materia non riceve la sua dimensione e la sua forma dal di fuori, ma le trae e le dispiega dal proprio interno. Non è la forma che abbraccia e costringe la materia, ma la stessa materia tende ad assumere successivamente sempre nuove forme. Così la materia non più nuda potenza, cui manca ogni facoltà attiva e ogni possibilità di compimento, può efficacemente essere rappresentata come il seme vivente di tutte le cose e la natura come la forza insita nelle cose e la legge secondo la quale esse compiono il loro corso.³³

33. G. BRUNO, *De immenso*, BOL I, II, 310.

ARIELLE SAIBER

THE GIORDANO ASTEROID AND THE
GIORDANO BRUNO LUNAR CRATER:
A TALE OF TWO NAMINGS*

ASTEROID 5148, 'Giordano', and the youngest substantial impact feature on the far side of the moon, 'Giordano Bruno', have stories behind them that reveal lunar and minor planet nomenclature to be more playful and more fraught than one might expect.

★

1. THE ASTEROID

The simpler of the two tales begins with an object floating in the orbit of about 2.0-2.6 AU from the Sun (1 AU is the distance of the Earth from the Sun – about 93,000,000 miles) that was discovered on October 17, 1960 by two Dutch astronomers, the husband and wife team Cornelis Johannes van Houten and Ingrid van Houten-Groeneveld. They noticed the asteroid when consulting the Palomar Schmidt plates taken by astronomer Thomas Gehrels in 1960, citing their discovery in the 1960 Palomar-Leiden Survey publication. However, since objects in space are not given permanent names and numbers until their orbits have been well measured, the asteroid was not entered into the catalogue of the Minor Planet Center until March 18, 1992, and was only approved by the IAU (International Astronomical Union) in 1993.¹ That September, several of the asteroids discovered by the van Houtens came up for numbering and naming. The van Houtens were given a series of numbers from which to choose, similar to the way we are given a list of four or five phone numbers from which to choose when we buy a cell phone. They had to select from the group of numbers which number they wanted for which asteroid, but were free to assign any names they wished. The van Houtens had long wanted to name an asteroid after Bruno, and they had had «discussions about finding a relation between Bruno and the number [with which he would be paired]». ² When they saw the

* I would like to thank Jonathan McDowell of the Chandra X-Ray Center at the Harvard-Smithsonian Center for Astrophysics for his invaluable knowledge about lunar and minor planet nomenclature, and for his help in obtaining the images included in this essay. I would also like to thank the following astronomers for generously responding to my questions regarding the naming of the 'Giordano' asteroid and the 'Giordano Bruno' lunar crater: Brian Marsden, director of the Minor Planet Center at the Harvard-Smithsonian Center for Astrophysics, Paul Withers at the University of Arizona, Alan Harris at the Space Science Institute in California, Thomas Gehrels at the Lunar and Planetary Observatory at the University of Arizona, and Ingrid van Houten-Groeneveld at the University of Leiden Observatory.

1. The asteroid's name and number were officially announced in the «Minor Planet Circular», September (1993), p. 22507.

2. I. VAN HOUTEN-GROENEVELD, personal communication, October 30, 2003.

number 5148 was available, they recognized the permutation of Bruno's year of birth (1548) and selected it for him. That same year they paired the number 5149 with Leibniz, 5194 with Johann Friedrich Böttger (1682-1719, alchemist and co-inventor of European porcelain), and a group of other asteroids with numbers and names of scientists, philosophers, and artists.

Unlike lunar craters – which are named exclusively for deceased scientists and philosophers – asteroids can be named for anyone. The van-Houtens, for example, gave 5151 to Claas Weerstra (their administrative officer and computer

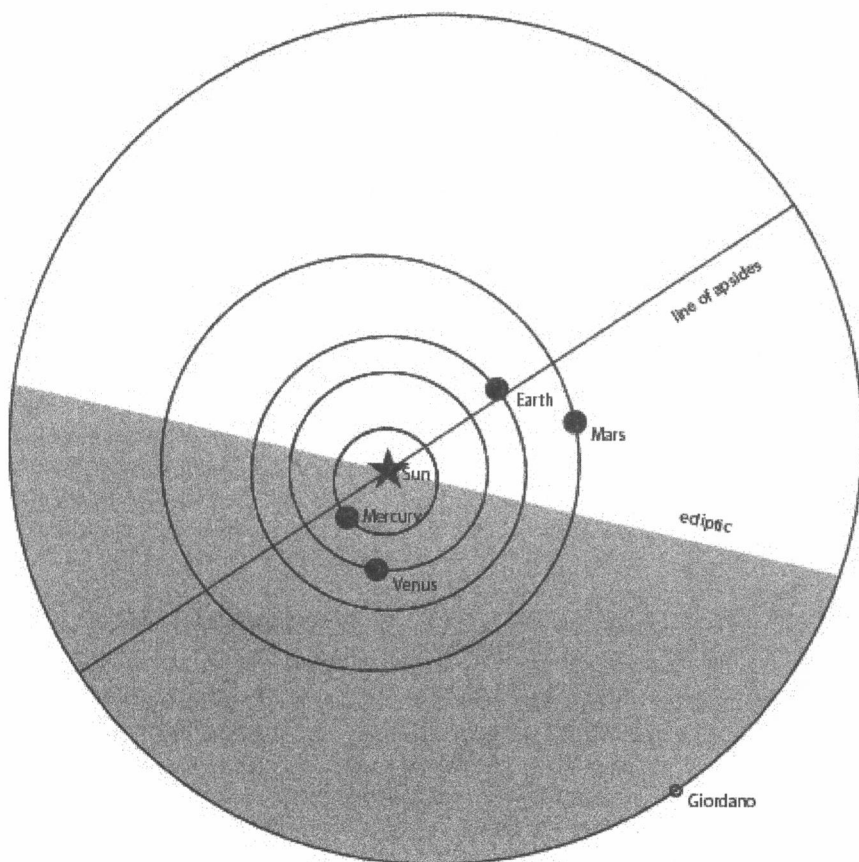


FIGURE 1. Plot of the Giordano asteroid on October 30, 2003. The orbit of the asteroid is the outmost circle. The view of the inner solar system is seen from the north ecliptic pole. From this vantage point all the planetary bodies shown here (Mercury, Venus, Earth, and Mars) revolve around the sun in a counterclockwise direction. The portion of the asteroid's orbit that lies below the ecliptic plane is shaded. The line of apsides is shown by the line passing through the Sun. The orbital period is 5.53 years. The orbit is inclined by 1.1° to the ecliptic. Plot courtesy of Gareth Williams, Associate Director of the Minor Planet Center at the Harvard-Smithsonian Center for Astrophysics.

programmer at the Leiden Observatory). Asteroid 5150 (not named by the van Houtens) is called Federico Fellini, 2829 is Bobhope, 3582 is Cyrano, and Ceres has the honor of being asteroid number 1, discovered in 1801 by astronomer Giuseppe Piazzi.

With the nearly 2,400 asteroids discovered in the Palomar-Leiden Plates alone, it is not surprising that finding names for such numerous objects ultimately became a challenging task for astronomers. What is notable, however, is that the van Houtens made a conscious effort to wait for a number to be available that would reveal something integral to the person of Giordano Bruno.

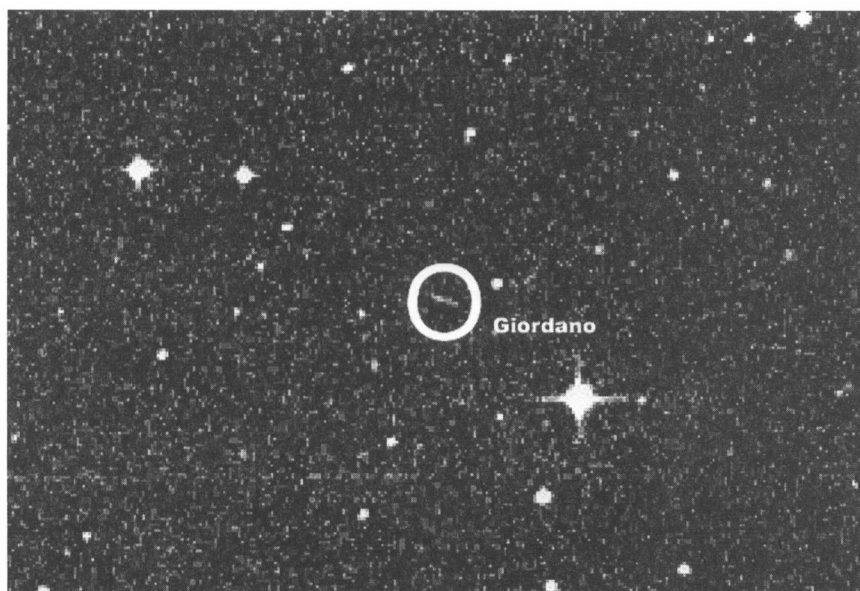


FIGURE 2. Asteroid Giordano is visible here in the constellation of Pisces as a very faint streak near the 12th magnitude star GSC 0002.0463 (the brightest star in the frame). This image was taken as part of a sky survey by the UK Schmidt Telescope on May 11, 1982.

2. THE LUNAR CRATER

With some joy and some ambivalence, I imagine, Bruno now resides among the population of scientists and philosophers on the moon: Cusa and Pythagoras are there, but so are Bruno's less than favorite thinkers, Aristotle and Ptolemy. He is the namesake of a large, bright crater approximately fourteen miles in diameter (22km) – the youngest crater of its size or larger on the back side of the moon. First imaged in October of 1959 by the Russian Luna 3 space probe, the crater was identified and named in 1960.

Giordano Bruno is located on the northern part of the far side of the moon (35.9°N, 102.8°E), just above Maxwell, Rayleigh, and Harriot, and not far from Riemann and Cantor. In 1961, Commission 16 of the IAU formalized the rules for

naming topographic features on the moon. Now, craters, rings, and walled plains are designated by the name of an astronomer or prominent scientist deceased, written in the Latin alphabet, and spelled according to the recommendation by the country of origin of the scientist named.³ Mountain-like chains are given names of terrestrial geography; large dark areas are designated by «states of mind» (such as the Mare Tranquillitatis); isolated peaks by the same rules as craters; rifts and valleys by *Rima* and *Vallis* plus the name of nearby crater; and un-denominated features by their coordinates or by taking the name of the nearest crater, followed by an upper case letter of the Latin alphabet for craters, depressions and valleys, by a lower case letter of the Greek alphabet for hills, elevations, and peaks, and by a Roman numeral followed by the letter 'r' for clefts.⁴ For the features on the far side of the moon that had been named by 1960, the Commission recommended that nomenclature reported in the *Atlas of the Far Side of the Moon*, issued by the Russian astronomers N. P. Barabashov, A. A. Mikhailov, and Y. N. Lipsky, be adopted.⁵ Crater Giordano Bruno was one of those features.

Unfortunately, investigation into why the name 'Giordano Bruno' was chosen by the Russian scientists for «one of the brightest objects on the invisible side of the Moon» is a difficult task, given that the person (or persons) who named the Giordano Bruno crater was not identified in the *Atlas*.⁶ Reading the description of this crater as an intensely bright formation with arms that reach far out from a center leads one to wonder if the name was chosen in honor of the philosopher whose life ended in an explosion of light and whose theories of infinite space and infinite possible worlds extended the parameters of the universe and how we think about the universe. Perhaps Bruno, as a martyr of science and free thought, figured as a hero for a people living in the less-than-free society of the then Soviet Union. Or perhaps Bruno as a writer of esoteric doctrines, which had inspired generations of Russian spiritualists such as Pavel Florenskii (1882-1937) and gothic/proto-science fiction writers, such as Vladimir Odoevskii (1804-1869), seemed the ideal person to place on a bright spot on the «occulted» side of the moon. Or perhaps, as astronomer Jonathan McDowell suggests, Bruno was for the Soviets of the time a hero of rationalism and anti-clericalism.⁷ Although we cannot confirm any of these possible motives from the information available, the Russians' decision to pair him with the most luminous, expansive object on the dark side of the moon might have been a gesture of sincere admiration and hope. The fact that it took centuries for a feature on the moon to be named for Bruno (lunar nomenclature officially began with Giovanni Battista Riccioli and Francesco Maria Grimaldi in 1651) is in itself a story worth considering.⁸

3. D. H. SADLER, *Transactions of the International Astronomical Union Volume XI B: Proceedings of the Eleventh General Assembly, Berkeley 1961*, London, Academic Press, 1962, p. 237.

4. *Ibidem*.

5. *Atlas of the Other Side of The Moon*, eds. N. P. Barabashov, A. A. Mikhailov, Y. N. Lipsky, tr. Leon Teroganian, Oxford, Pergamon Press, 1960.

6. *Ivi*, p. 85.

7. J. McDOWELL, personal communication, October 2, 2003.

8. Jesuit astronomer Giovanni Battista Riccioli (1598-1671), with the collaboration of astron-

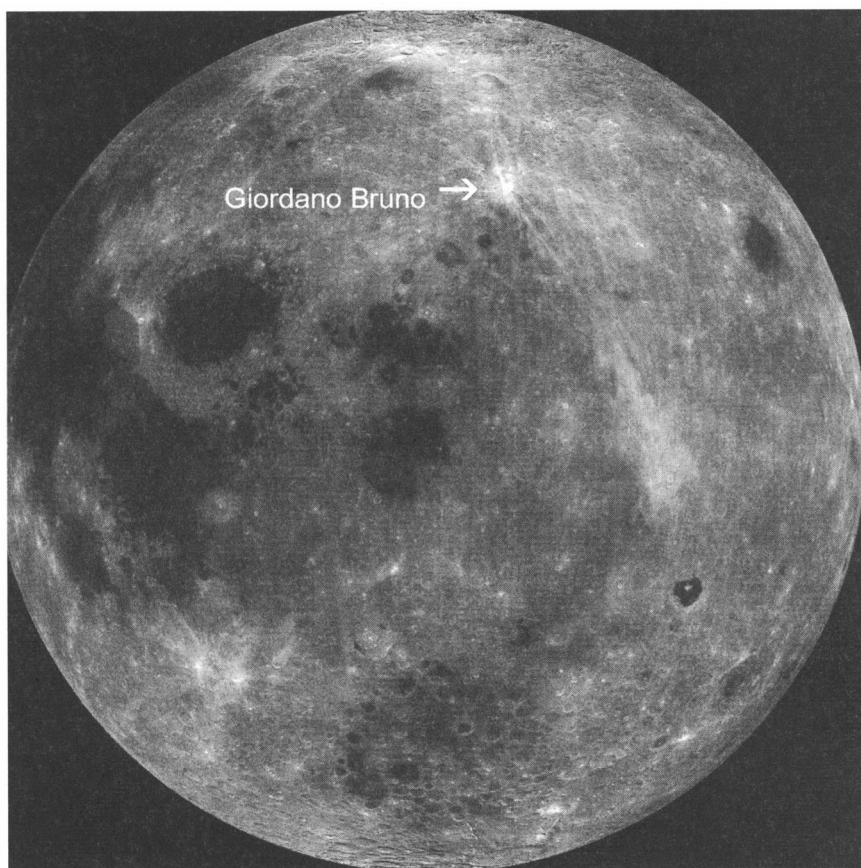


FIGURE 3. Image of the Giordano Bruno crater taken by the Clementine spacecraft in 1994.

There is another curiosity about the Giordano Bruno crater worth noting: a peculiar legend attributed to its formation. In 1976, the planetary geologist J. B. Hartung proposed that the crater's formation coincided with a spectacular and frightening event that occurred in the twelfth century.⁹ The medieval monk and chronicler Gervase of Canterbury wrote that on the evening of June 18, 1178

omer and optics scientist Francesco Maria Grimaldi (1618-1633), initiated the cataloguing of lunar nomenclature in Riccioli's *Almagestum novum* (Bologna, 1651). Included in this text are such features as the Mare Serenitatis and the Mare Imbrium, as well as the craters Plato, Kepler, Galileo, Eratosthenes, Tycho, and even Copernicus, which may strike us as curious given Riccioli's refusal to accept the Copernican theory, even though he found it mathematically valid.

9. J. B. HARTUNG, *Was the Formation of a 20-km Diameter Impact Crater on the Moon Observed on June 18, 1178?*, «Meteoritics», XI (1976), pp. 187-194.

(Julian calendar), an hour after sunset, a small group of monks in Canterbury noticed what seemed like repeated explosions of fire, hot coals, and sparks emanating from the crescent moon, causing it to convulse and look like it was splitting apart.¹⁰ Hartung deduced that this pyrotechnic event was the effect of an asteroid (not the Giordano asteroid, of course) hitting the far side of the moon, creating the massive crater with the radiating tentacles that we can see today.

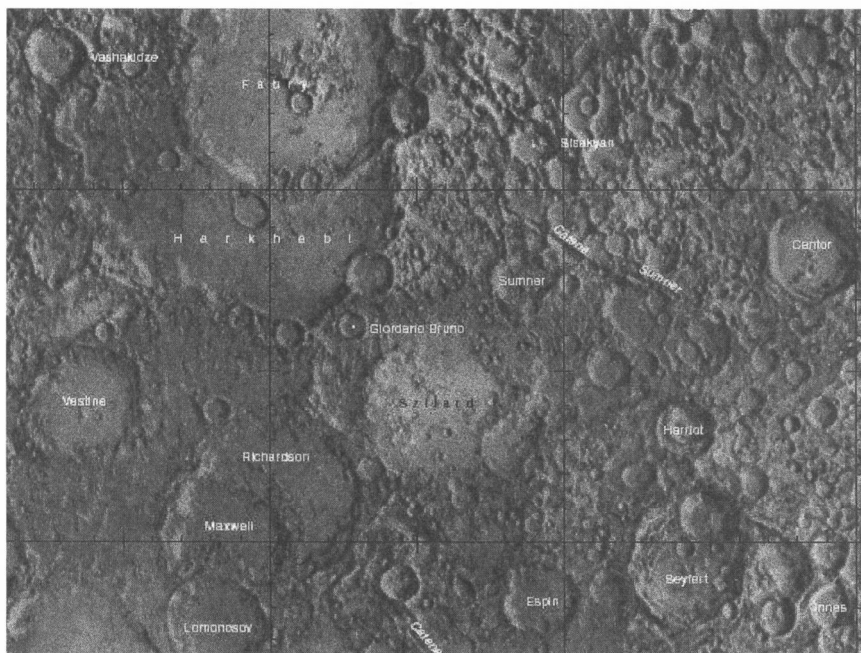


FIGURE 4. The topography and nomenclature of the area on the far side of the Moon surrounding the Giordano Bruno crater. USGS Map I-2769, US Geological Survey, 2002.

10. «Hoc anno, die Dominica ante Nativitatem Sancti Johannis Baptistae, post solis occasum, luna prima, signum apparuit mirabile, quinque vel eo amplius viris ex adverso sedentibus. Nam nova luna lucida erat, novitatis suae more corna protendens ad orientem et ecce subito superius cornu in duo divisum est. Ex hujus divisionis medio prosilivit fax ardens, flammam, carbonem et scintillas longius proiciens. Corpus interim lunae quod inferius erat torquebatur quasi anxie, et, ut eorum verbis utar, qui hoc michi retulerunt et oculis viderunt propriis, ut percussus coluber luna palpitabat. Post hoc rediit in proprium statum. Hanc vicissitudinem duodecies et eo amplius repetiit, videlicet ut ignis tormenta varia sicut praelibatum est sustineret, iterumque in statum redirect priorem. Post has itaque vicissitudines, a cornu usque in cornu scilicet per longum seminigra facta est. Haec michi qui haec scribo retulerunt viri illi qui suis hoc viderunt oculis, fidem suam vel jusjurandum dare parati, quod in superadictis nichil addiderunt falsitatis», in WILLIAM STUBBS, ed., *The Historical Works of Gervase of Canterbury*, London, Longman, 1879-1880, vol. 1, p. 276. Cfr. Stubbs's preface in vol. 1, p. xv, where he notes that in the years 1170-1180 Gervase discussed a number of astronomical and meteorological phenomena.

The polemics around Hartung's theory were immediate. The astronomers H. H. Nininger and G. I. Huss (1977) were among the first to counter.¹¹ They argued that what the Canterbury monks actually saw from their particular vantage point (a 1-2 km radius) was a meteor that had burst into flames directly in front of the moon, and was falling towards them. In February of 1978, *Science* magazine featured an Apollo 13 photograph of the Giordano Bruno crater on its cover, and included an article by astronomers O. Calame and J. D. Mulholland (1978), who supported Hartung's theory with their study of laser range observation of impact oscillations.¹²

The debates on the formation of the Giordano Bruno crater continued, but with the preponderance of evidence against this 'Canterbury Tale'. C. F. Yoder pointed out that the magnitude and kinds of oscillations the monks saw could not have been accounted for by a lunar impact.¹³ Kenneth Brecher, also objecting to Hartung's theory, proposed at a meeting of the American Astronomical Society in 1984 that what the monks had seen may have been a fragment of Comet Encke moving in front of the moon – part of a group of comet fragments that Brecher named the 'Canterbury Swarm'.¹⁴ Robert R. Young of the Planetarium of the State Museum of Pennsylvania disagrees with Brecher and the other theories about what happened on June 18, 1178, postulating instead that the monks saw an atmospheric phenomenon (that is, a weather-related event, like the twinkling of stars) caused by a body in the orbit of Comet Encke.¹⁵ Whatever the astronomical body or illusion it was that the monks witnessed on that evening in 1178, most astronomers have by now agreed that the weathering patterns of the crater reveal it to be older than 800 years, that is, older than an impact made in the twelfth century.¹⁶

Perhaps ending the question as to whether the Giordano Bruno crater was formed on June 18, 1178, is the research published by astronomer Paul Withers in 2001. He has explained that for the formation of a crater as big as Giordano Bruno, the impact would have been immense (the asteroid would have to have been one half of a mile to two miles wide) and would likely have caused a week-long meteor storm on Earth, dumping nearly 10 million tons of ejecta (rock fragments) into the Earth's atmosphere at a rate of nearly 50,000 meteors of between 0.1-10 cm diameter an hour.¹⁷ A storm of innumerable and such bright-

11. H. H. NININGER, G. I. HUSS, *Was the Formation of Lunar Crater Giordano Bruno Witnessed in 1178? Look Again*, «Meteoritics & Planetary Science», XII (1977), pp. 21-25.

12. O. CALAME, J. D. MULHOLLAND, *Lunar Crater Giordano Bruno: A.D. 1178 Impact Observations Consistent with Laser Ranging Results*, «Science», February 24, CXCIX (1978), pp. 875-877.

13. C. F. YODER, *The Free Librations of a Dissipative Moon*, «Philosophical Transactions of the Royal Society», CCCIII (1981), pp. 327-338.

14. *The Canterbury Swarm*, «Sky & Telescope», October (1984), p. 313.

15. R. YOUNG, *Encke Swarm*, «Sky & Telescope», April (1985), p. 292.

16. C. M. PIETERS, M. I. STAID, E. M. FISCHER, S. TOMPKINS, G. HE, *A Sharper View of Impact Craters from Clementine Data*, «Science», CCLXVI (1994), pp. 1844-1848.

17. See the calculations on the dynamics of lunar impact ejecta of D. E. GAULT, P. H. SCHULTZ, *Ejecta from Lunar Impacts: Where is it on Earth?* «Meteoritics» XXVI (1991), pp. 336-337; A. M. VICKERY, *Variation in Ejecta Size with Ejection Velocity*, «Geophysical Research Letters», XII (1987), pp. 726-729; and H. J. MELOSH, A. M. VICKERY, *Melt Droplet Formation in Energetic Impact Events*, «Nature», CCL (1991), pp. 494-497.

ly lit objects falling from the sky would have turned numerous eyes across the globe to the sky, much in the way the peak two hours of the Lenoids Meteor Shower did on November 17, 1966. Because there is no evidence of such a spectacular event in any historical record of the twelfth century anywhere else in the

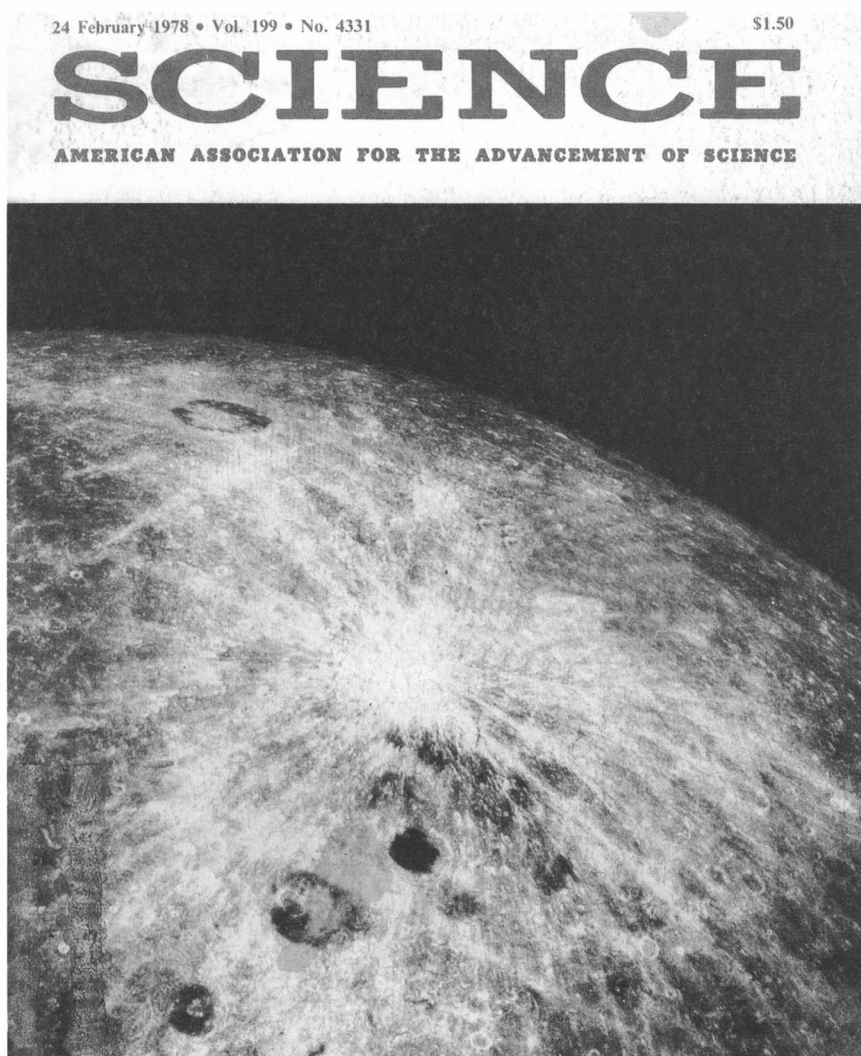


FIGURE 5. «Apollo 13 photograph of the region around crater Giordano Bruno, described by astronauts as one of the most striking of lunar features», cover description of «Science», February 24, 1978, vol. 199, No. 4331.

18. Cfr. P. WITHERS, *Meteor Storm Evidence Against the Recent Formation of the Lunar Crater Giordano Bruno*, «Meteoritics & Planetary Science», xxxvi (2001), pp. 525-529.

world, it is unlikely that what the monks saw in 1178 was actually an asteroid hitting the back side of the moon.¹⁸

British independent scholar P. Nockolds further supports Withers's position, although not with astronomical data or calculations, but with a reading of Gervase's account that suggests the unscientific nature of his chronicling.¹⁹ Gervase often linked phenomena in the world around him to political and religious events that had happened, were happening, or that he predicted would happen. The way he documented this fiery display upon the crescent moon (the crescent moon being a symbol of Islam in the Middle Ages, as it is today), Nockolds argues, might have been a means for him to predict retroactively (as he compiled his chronicles at a later date) Frederick Barbarossa's victory over the Muslims. Elsewhere in his chronicles, Gervase links atmospheric events to defeats and victories in the Crusades, and the supposed day of the monks' report of this phenomenon was June 18, the twenty-third anniversary of Barbarossa's ascension to the throne of Holy Roman Emperor.

A final note on this possible propagandistic entry into Gervase's chronicles has been pointed out by Withers in a reply to Nockolds's essay.²⁰ He cites the research of J. Meeus (1990) and B. E. Schaefer (1990), which confirms that on June 18, 1178 the moon was not in crescent form – in fact, it was not visible at all from Canterbury.²¹ The date of the actual citing, then, would have more likely been a few days later. That Gervase said this event happened on June 18, even though this was technically impossible, lends further support to both Nockolds's and Withers's theories.

Given these analyses and the evidence provided by Withers and others, the scientific community has now generally accepted that the explosion the monks thought was taking place on the moon is not indicative of the event that formed the Giordano Bruno crater. It is, however, quite interesting (ironic, even?) that the crater named for Bruno would be one enshrouded in lore, polemic, and fire. Bruno, whose love for the moon as Diana – the intermediary between the human and the Divine – is now a part of her very topography. The fact that he is located on the moon's shadowy side, but is a radiant and radiating formation would likely have pleased him, as would his role as an object eternally circling the earth in a band that exists between the terrestrial and the celestial. Part of our cosmos, 'Giordano' and 'Giordano Bruno' are now *manens moveor* – both fixed (on the moon) and always moving.²² In a peculiar way, posterity has literalized Bruno's heroic journey of intellect and imagination, allowing him to begin the process of breaking the celestial barriers of crystal and glass, slicing through the heavens, and soaring toward the infinite.²³

19. P. NOCKOLDS, *Comment on "Meteor Storm Evidence Against the Recent Formation of the Lunar Crater Giordano Bruno" by Paul Withers*, «Meteoritics & Planetary Science», xxxvii (2002), pp. 465-466.

20. P. WITHERS, *Author's Reply*, «Meteoritics & Planetary Science», xxxvii (2002), p. 466.

21. Cfr. J. MEEUS, *The "Lunar Event" of A.D. 1178*, «Journal of the British Astronomical Association», c (1990), p. 59; and B. E. SCHAEFER, *The "Lunar Event" of A.D. 1178: A Canterbury Tale?*, «Journal of the British Astronomical Association», c (1990), p. 211.

22. Emblem v of Bruno's *Furor*, II, I.

23. BRUNO, *Infinito; De immenso*, I, I.

DUE MOTIVI LULLIANI NELLA METAFISICA DI BRUNO

L'INFLUENZA di Raimondo Lullo sulla filosofia bruniana, dai primi, importanti contributi di Cesare Vasoli fino al recente lavoro di Maurizio Cambi, è stata principalmente valutata in relazione all'aspetto mnemotecnico e retorico.¹ Come è noto infatti, Bruno si richiama espressamente all'*ars combinatoria* del pensatore catalano, a proposito della quale scrive una serie di opere di esposizione, commento e spesso anche di rielaborazione, che gli conferisce un posto importante nella storia del lullismo. Non è stato invece ancora indagato approfonditamente l'aspetto più propriamente metafisico e teologico e la cosa non può non suscitare una qualche sorpresa, dal momento che la coincidenza tra logica e metafisica costituisce il fulcro attorno al quale ruota tutta la produzione di Lullo.² La sua stessa Arte, per di più, non ha alcun senso se sganciata dalla teologia in vista della quale è stata escogitata: capace di produrre la conoscenza dell'universo intero a partire dai principi primi, le *dignitates divinae*, essa rappresenta il solo strumento attraverso il quale la teologia possa efficacemente adempiere al suo compito missionario, la conversione degli infedeli.³ Ora, se è ben vero che il Nolano avversa candidamente il discorso preliminare di Lullo sulla dimostrabilità degli articoli di fede, come attesta l'inciso estremamente significativo del *De compendiosa architectura* («quidquid Lullius delirando etiam contra magnorum theologorum sententiam tentarit»),⁴ è altrettanto vero che proprio la chiarezza di tali considerazioni mostra come la comprensione bruniana non possa affatto essere circoscritta all'ambito dell'*ars*, intesa come pura metodologia. Più di quanto dichiarare apertamente, Bruno accoglie dalla metafisica lulliana idee rilevanti. In particolar modo, è opportuno soffermarsi su due concezioni, essenziali per la dimostrazione dell'infinità dell'universo: la necessaria attività della divinità, che mai può essere concepita come oziosa, e la necessità che ad una causa infinita corrisponda un effetto infinito, pena comprometterne la bontà o la potenza.

La metafisica di Lullo, al pari di quella di Bruno, è attraversata da una fortissima esigenza di dinamicità. Ogni ente giustifica la propria esistenza esclusiva-

1. Cfr. C. VASOLI, *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e mnemotecnici del Bruno*, «Archivio di filosofia», 1958, pp. 251-304; P. ROSSI, *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: i teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIV (1959), pp. 28-59; IDEM, *La logica fantastica di Giordano Bruno*, in IDEM, *Clavis universalis. Arti mnemotecniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, 1960, pp. 103-134; F. A. YATES, *Lull and Bruno. Collected Essays*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982; M. CAMBI, *La macchina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti latini di Giordano Bruno*, Napoli, Liguori, 2002.

2. Un'eccezione, in tal senso, può essere fatta proprio per la monografia di Cambi che, pur privilegiando il lato linguistico-metodologico, dedica spazio, per esempio, alla questione dell'eternità del mondo (cfr. cap. II, pp. 59-90).

3. Per un quadro più completo dei metodi e delle finalità della teologia lulliana, si veda ora J. G. ESTERLICH, *Raimondo Lullo. Una teologia per la missione*, Milano, Jaca Book, 2002.

4. BOL II, II 42.

mente in quanto agisce, tutto ciò che non produce tanto quanto può è ozioso, inutile e, di conseguenza, inesistente. Il legame tra *existere* ed *agere*, tra *existentia* ed *agentia*, spesso associato al principio di pienezza, si trova ripetuto in maniera quasi ossessiva negli scritti del filosofo di Maiorca, al punto che è pressoché impossibile, oltre che di scarsa utilità, classificare tutte le occorrenze. Nondimeno, in questa sede, può giovare segnalare alcuni luoghi particolarmente emblematici. Nei *Principia philosophiae*, per esempio, si legge: «Si in nullo ente naturali natura est otiosa, oportet, quod in omni natura sit naturare»;⁵ ancora, nell'*Ars generalis ultima*: «Sed quando bonus non agat bonum, bonitas atque bonus non quiescunt, eo quia bonus contra finem bonitatis existit otiosus»;⁶ poche pagine dopo, nella stessa opera, si conclude: «Et ideo, quando bonus non agit et est otiosus de bonitate, bonitas est minor et circa nihil».⁷ Se l'equazione tra esistenza, azione e comunicazione della bontà vale per ogni individuo, che è capace di esprimere un grado di perfezione conforme alla propria essenza, *a fortiori* deve valere per la divinità, che esprime tutte le perfezioni nel loro massimo grado, come mostra chiaramente la mutua convertibilità e predicabilità delle dieci dignità. Così, Dio stesso non può sottrarsi all'imperativo metafisico-morale che fa aborrire l'*otium*, come vacuità e spreco di essere. Il passaggio dalla necessaria attività in *naturalibus*, all'attività del principio è formulato in maniera particolarmente precisa nel *Liber de trinitate et incarnatione*:

Omnis substantia est magis bona existendo et agendo, quam existendo tantum. Sed Deus est substantia magis bona; ergo Deus est magis bonus existendo et agendo, quam existendo tantum.⁸

Affermazioni simili si trovano distribuite un po' ovunque tra le opere di Lullo, ma ciò che conta rilevare, per quanto riguarda il confronto con Bruno, è l'insistenza continua e martellante sulla questione dell'ozio, che deve essere bandito da ogni sistema filosoficamente coerente, in quanto pregiudicatore della bontà divina, nonché della dignità di ogni esistente.

Ebbene, è perfettamente chiaro a tutti gli studiosi bruniani che un'analoga critica dell'ozio, particolarmente serrata, serpeggia per tutto l'arco della 'nolana filosofia'. Dal *Candelaio* al *De l'infinito*, dallo *Spaccio* al *De immenso*, esso appare assolutamente pernicioso tanto da un punto di vista teologico quanto da un punto di vista politico-sociale. Di più, i due piani appaiono strettamente connessi: sono proprio coloro che propongono un'idea oziosa della divinità, che agirebbe soltanto se mossa da un decreto insindacabile e incomprensibile della sua volontà, ad essere responsabili della diffusione dell'ozio nella 'civile conversazione', inducendo gli uomini alla 'poltronaria' e alla passiva attesa della grazia. Già nel *Candelaio*, si afferma che «ogni virtute è vana senza l'esercizio et atto suo, e non è virtù ma cosa ociosa e vana»,⁹ laddove in Lullo si trova spessissimo

5. R. LULLO, *Principia philosophiae*, I, 2, 16.

6. R. LULLO, *Ars generalis ultima*, VIII, 922.

7. Ivi, VIII, 1130.

8. R. LULLO, *Liber de trinitate et incarnatione*, I, 453.

9. BOEUC I 377.

il sintagma *vacua et ociosa*; nella prima parte del terzo dialogo dello *Spaccio* poi, l'Ozio viene violentemente espulso dal cielo e per lui si aprono gli antri di Plutone.¹⁰ È nel *De l'infinito* però, che, applicato al rapporto tra Dio e l'universo, il concetto di ozio palesa la maggiore vicinanza ai motivi della metafisica lulliana. Nella seconda parte del primo dialogo infatti, dopo aver dimostrato la possibilità dell'esistenza di un'infinità dei mondi a partire dalla omogeneità dello spazio, Bruno si accinge a ricavarla «dalle circostanze dell'efficiente che deve averlo prodotto tale [scil. l'universo], o (per parlar meglio) produrlo sempre tale». ¹¹ Le precisazione è quanto mai indicativa, alludendo proprio all'impossibilità che Dio possa agire una volta per tutte e poi astenersi, esistere senza produrre. Tanto è vero che subito dopo la domanda retorica si fa esplicita:

Ora, per cominciarla: per che vogliamo che o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa?¹²

A queste parole bruniane può agevolmente essere accostata un'asserzione, altrettanto decisa, del *Liber contradictionis*:

Ad consequentiam istius sequitur, quod impossibile est, quod divina natura sit intrinsece otiosa.¹³

Individuato il primo punto di contatto tra le metafisiche dei due autori, il secondo segue in maniera immediata e necessaria. Vale a dire, se la sola *existentia* verace è quella che coincide esattamente con l'*agentia* e se questa regola è applicabile in primo luogo, come si è appena visto, alla divinità, la conseguenza è ineludibile: un'essenza infinita deve dar luogo ad un effetto infinito. Lullo, fedele al rigore del suo procedere, non sfugge affatto a tale esigenza concettuale, enunciandola al contrario, come d'abitudine, un numero imprecisato di volte. Nel *Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae*, egli afferma: «Unde, cum Deus gloriosus potestatem habeat infinitam, potest de se ipso infinito agere, ut sua potestas non sit finita; et si potest de se infinito agere, agit, ut de sua potestate non sit otiosus». ¹⁴ Nel *Liber praedicationis contra iudaeos*, analogamente: «Ratio huius est, quia diffusiva est, et etiam necessaria, ut de sua infinitate et aeternitate non sit otiosa, immo actus suus sit infinitus et aeternus». ¹⁵ Addirittura, nella *Metaphysica nova et compendiosa*, compare un termine particolarmente caro a Bruno, quasi distintivo del suo lessico: «Cum qua, est immensus; et ipsa est ei ratio, quod producat immensum». ¹⁶ Nel *Liber de divina habentia*, infine, si dice:

Ratio huius est, quia causa causalissima non potest esse sine effectu sibi proportionato, cum *relative* se habeant causa causalissima et effectus causalissimatus. ¹⁷

10. Cfr. BOEUC V/2 365.

11. BOEUC IV 83.

12. *Ibidem*.

13. R. LULLO, *Liber contradictionis*, xvii, 664.

14. R. LULLO, *Compendiosus tractatus de articulis fidei catholicae*, iii, 229.

15. R. LULLO, *Liber praedicationis contra iudaeos*, xxii, 60.

16. R. LULLO, *Metaphysica nova et compendiosa*, i, 63.

17. R. LULLO, *Liber de divina habentia*, v, 1244 (corsivo mio).

Convinzione, questa, che corrisponde esattamente a quanto affermerà il Nolano, di fronte agli inquisitori, a proposito della sua concezione dell'universo infinito:

Dico che per antecedenza et conseguenza in forma del mio filosofare, che la potenza di Dio, essendo infinita, produce cose infinite; et effetto finito in ogni modo presuppone potentia finita per la legge irrefragabile delli *relativi*...¹⁸

Come se ciò non bastasse, Lullo espone e confuta la soluzione secondo la quale la mancata produzione di un effetto infinito non sarebbe da attribuire ad un difetto della potenza bensì ad una deliberazione della volontà. Nuovamente, le espressioni utilizzate sono visibilmente vicine a quelle del *De l'infinito* e del *De immenso*. Il *Liber de trinitate et incarnatione*, a riguardo, recita: «Nam alias Deus quidem esset vitiosus et otiosus et etiam iniuriosus, intelligendo obiectum novum et non diligendo ipsum».¹⁹ Allo stesso modo, Bruno si scaglia a più riprese contro coloro che, per difendere a tutti i costi la posizione finitista, incorrono nell'assurdo di rendere Dio più biasimevole che venerabile, giacché concepirebbe ciò che sarebbe giusto che esistesse senza tuttavia realizzarlo. Così, l'epistola proemiale del dialogo italiano afferma che la divinità «non meno è ociosa et invidiosa producendo effetto finito, che producendo nulla»²⁰ e che, al tempo stesso, «non meno per non volere che per non possere, la onnipotenza vien biasimata d'aver fatto il mondo finito».²¹ Analogamente, nel decimo capitolo del primo libro del poema francofortese si sostiene che «primo sicut non potens est privative malum, ita potens et nolens idipsum positive et affirmative esset».²²

Da quanto detto, si evince chiaramente che le premesse dell'argomentazione bruniana a partire «dalle circostanze dell'efficiente» erano già state formulate esplicitamente da Raimondo Lullo, con un lessico, peraltro, non molto differente. Che cosa fa sì dunque che i due autori approdino a conclusioni così distanti? Il cuore della divergenza risiede nel consapevole abbandono da parte di Bruno di due dei dogmi centrali della teologia cristiana, la Trinità e l'Incarnazione, ai quali fa invece ricorso il filosofo di Maiorca. Per quest'ultimo infatti, è la teoria dei correlativi, che esprime i rapporti tra le persone divine, a soddisfare l'equazione tra *existere* ed *agere* e ad evitare l'*otiositas* divina. Nell'*Ars compendiosa Dei*, egli afferma: «Et in isto passu datur doctrina ad probandum divinam trinitatem, sine qua iustitia Dei esset vacua et otiosa quoad suam simplicitatem, infinitatem et aeternitatem; et per consequens iniuriosa et vitiosa».²³ Se la generazione del Verbo e la processione dello Spirito assolvono il loro compito giustificando la dinamicità divina *ad intra*, *ad extra* l'Incarnazione libera la divinità dall'inutile e frustrante creazione continua di mondi nuovi. Soltanto l'Incarnazione è in grado di rappresentare l'effetto infinito postulato dalla causa infinita, il fine ultimo nel quale tutta la creazione e Dio stesso possono raggiungere la quiete:

18. FIRPO, *Processo*, doc. 51, p. 300.

19. R. LULLO, *Liber de trinitate et incarnatione*, II, 323.

20. BOEUC IV 17.

21. *Ibidem*.

22. BOL I, I 238.

23. R. LULLO, *Ars compendiosa Dei*, XXIII, 45.

In quo nihilo Deus creavisset infinitos mundos ab aeterno et in aeternum in numero, posito quod non fuisset incarnatus. Et ratio consistit in hoc, quia numquam Deus potuisset claudere ordinationem ad quietem in effectu suo. Sed quia est incarnatus, illa creatura, sibi coniuncta, claudit absolutatem nihili, et ponit in creatione passionem limitatam. Quoniam plus valet illa creatura, coniuncta cum deitate, quam valerent infinita saecula in numero.²⁴

E ancora:

Si Deus non potuisset incarnari, divinae rationes non potuissent quiescere extrinsece per agere, quoniam divina voluntas esset potentia ad velle mille mundos, et non esset in quiete, quia posset velle duo milia, et sic in infinitum multiplicando, et nunquam ultimus finis esset acquisitus.²⁵

Bruno, al contrario, forte della dichiarazione programmatica del quarto dialogo del *De la causa*, attraverso la quale si propone di procedere come 'vero filosofo' e non come 'fidele teologo', di cercare cioè il divino non «fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo et in quelle»,²⁶ non può che rifiutare la soluzione tradizionale prospettata da Lullo. Innanzitutto, la distinzione tra l'azione *ad intra* e quella *ad extra* è un mero espediente concettuale escogitato da quei teologi che si rifiutano di essere coerenti con le proprie premesse;²⁷ in secondo luogo, soprattutto, alle speculazioni trinitarie e cristologiche dei 'santi dottori' deve sostituirsi un discorso fisico-cosmologico, grazie al quale soltanto si può uscire dalle illusioni ed assicurare l'infinità a «quello che è veramente effetto»,²⁸ vale a dire alla natura:

Nempe bonum dicunt quod se diffundit, habetque,
Effectum bonitatis, ut hinc doctoribu' sacris
Inventa est ratio geniti, quod tantum adaequet
Virtutem, deus atque siet genitans genitusque.
At nos dum *physice* sanctum perpendimus actum
Quo se diffundet, bonus et dicatur ad extra,
Et sine fine malus, bonus et finite erit ille,
Cum tanto a rebus proprio abstrahat actum.²⁹

24. Ivi, xxx, 2, 1064.

25. R. LULLO, *Liber de syllogismis contradictoriis*, II, 369.

26. BOEUC III 253.

27. Cfr. BOEUC IV 15.

28. *Ibidem*.

29. *De immenso*, BOL I, I 237 (corsivo mio).

Révolution scientifique et libertinage, Études réunies par A. Mothu avec la collaboration d'A. Del Prete, Turnhout, Brepols, 2000 («De diversis artibus», 48 [n. s. 11]), 312 pp.

SE del ricorso a un'impostazione interdisciplinare ci si avvale sempre più di frequente con esiti ragguardevoli, l'approccio del presente volume miscelaneo, che deve la sua ispirazione anche a Robert Halleux, è alquanto originale: quello di mettere in relazione il nuovo pensiero scientifico e il libertinismo del Seicento, due correnti di pensiero che, agli albori della modernità, coniugano ciascuna a modo proprio l'eredità rinascimentale con il suo rifiuto del sapere trádito, la riscoperta di tradizioni antiche quali il platonismo, lo scetticismo e l'epicureismo e la centralità della *dignitas hominis* per approdare a una nuova razionalità che segnerà la 'crisi della coscienza europea' a cavallo tra Sei-Settecento. «Lezione di metodologia», dunque (M. Blay, *Préface*, p. 5), ma al tempo stesso «somma polifonica» di tredici percorsi storici che, da un lato, confermerebbero un'intrinseca diversità di vedute fin qui corroborata da decenni di ricerche, dall'altro delineerebbero il costituirsi di un nuovo 'dominio della ragione' che già rimanda all'Illuminismo (cfr. A. Mothu, *Avant-propos*, p. 7 sg.). Nel caso di Galilei, l'accostamento di scienza e libero pensiero è forse più sofferto; non prevedendo la Chiesa dell'epoca una figura intermedia tra libero pensatore e buon cattolico, quella cioè del riformatore del sapere, secondo I. Pantin (p. 11 sgg.) non resterebbe (e restava) che optare o per la figura del dissipatore delle tenebre per tutta l'umanità o per quella del baluardo di una riconquista del cattolicesimo in campo scientifico. Volendo adottare una definizione del libertino come colui che, pur essendo credente, si emancipa dall'autorità per pensare da sé, in un personaggio come Mersenne scienza e libertinismo sembrerebbero unirsi in perfetta sintonia sullo sfondo di un dialogo costante (cfr. A. Beau-lieu, p. 35 sgg.). Un siffatto equilibrio tuttavia mal si concilia con il prevalere di una netta impostazione teologica, in base a cui Mersenne può, per esempio, respingere la cosmologia infinitista di Bruno (cfr. A. Del Prete, p. 49 sgg.); qui il 'libertino'-scienziato si fa anti-libertino. Una certa ambivalenza di cui forse non va neppure Roberval, benché le sue concessioni all'ipotesi animista vadano viste nel contesto di una fisica ipotetica che «salvi i fenomeni» senza ricorrere né all'ipotesi di Dio né a quella degli atomi (cfr. V. Jullien, p. 85 sgg.). Un altro approccio possibile all'accostamento di scienza e libertinismo è quello che prende le mosse dal pensiero scettico quale delineato da R. H. Popkin (p. 105 sgg.). Di due tendenze scettiche inizialmente compresenti – l'una di tipo 'pirroniano' e antiscientifico, che va da Gianfrancesco Pico e Agrippa a La Mothe le Vayer (sul quale si sofferma anche G. Ruocco, p. 117 sgg.), l'altra, a partire da Francisco Sanches, di tipo 'costruttivo' o 'mitigato' –, la seconda si sarebbe evoluta man mano verso una gnoseologia che separa metafisica e scienze empiriche, accogliendo il carattere ipotetico-probabilistico di queste ultime. Un approccio indubbiamente fecondo, in quanto riesce ad armonizzare posizioni del tutto diverse in un'unica prospettiva metodico-razionale (all'interno della quale Mer-

senne potrebbe infatti prendere posto accanto a Bruno). Esso sembrerebbe perfino applicabile a un atteggiamento di scienziato 'libertino' e materialista, quale non di rado assunto dai medici – anch'esso arrendevole di fronte al problema dell'immortalità dell'anima umana (cfr. A. Thomson, p. 193 sgg.) –, sebbene sorvoli sulla questione dei possibili (e reali) esiti raggiungibili da una ragione scettico-moderata, sia essa credente o no. Esiti che certo non investono soltanto l'atteggiamento dello scettico verso le scienze, ma la sua autoconsapevolezza e, di riflesso, l'applicazione del suo metodo a qualsiasi oggetto della conoscenza umana. A tal riguardo, il modello matematico (ampiamente discusso da A. Mothu, p. 209 sgg.) esprime in maniera esemplare la tensione tra la 'certezza' delle proposizioni fisico-matematiche – la quale, se per Platone è eterna e immutabile, per il Cristianesimo rinvia a una 'ragione eterna' come loro autore che ne garantisce la validità epistemologica –, e l'utilizzazione della stessa certezza matematica, durante il Seicento, per discreditarne gli argomenti tradizionali in favore dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima e dei dogmi della religione cristiana. Nel momento in cui il linguaggio matematico perde il connotato di 'divino', esso ribalterebbe il modello platonico, procedendo a spiegare il superiore a partire dall'inferiore, ossia dalla misurazione dei sensibili (cfr. pp. 236 sgg., 247 sg.). Tuttavia, pure in questo contesto lo spirito geometrico può riportare l'uomo alla consapevolezza della sua 'giusta misura', prima considerazione di un discorso anche apologetico (cfr. D. Descotes su Pascal, p. 251 sgg.). Appare in linea con tale argomentazione se le argute riflessioni su «critica biblica e rivoluzione scientifica» di B. E. Schwarzbach (p. 275 sgg.) approdino a considerare – salvo le dovute differenze – un'analogia di metodo che accomuna ermeneutica biblica e scienza: come la scienza naturale non riconosce più altra autorità che quella dell'esperienza e dell'osservazione, così l'ermeneutica biblica si affranca dall'autorità di un'ortodossia qualsiasi. In tal modo, un oggetto della ricerca scientifica, soggetto alle leggi della fisica e ai medesimi criteri di osservazione e sperimentazione di un altro, potrà essere paragonato alla Bibbia, soggetta a sua volta alle vicissitudini storiche (la Bibbia dei Settanta, quella dei Padri, quella dei Rabbini) e agli stessi criteri ermeneutici di un testo profano (cfr. p. 283 sgg.). La conclusione di Schwarzbach, secondo cui le scienze e la critica biblica «furent deux expressions autonomes d'une émancipation de l'autorité et des orthodoxies de toutes sortes, préfigurant les Lumières» (p. 285), conferisce al presente volume – in cui figurano inoltre dei contributi sulla «generazione spontanea dell'uomo» (F. de Graux), su una 'ricetta' alchemica per la transustanziazione (D. Kahn) e sul «libertinismo nelle opere di divulgazione scientifica di Fontenelle» (A. Niderst) – una formula adatta a descriverne l'unitarietà che lo sottende. Rivoluzione scientifica e 'libertinismo' – inteso come pensiero autonomo di fronte a questioni metafisiche – verrebbero quindi a configurarsi come due aspirazioni parallele, a volte contrastanti, a volte convergenti, di un'unica ragione.

DAGMAR VON WILLE

The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle, edited by G. Paganini, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Group, 2003 («Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas», 184), xx-486 pp.

RESEARCH into the history of modern scepticism is a work-in-progress. Forty-two and thirty years have passed since the two major studies laying the groundwork for this field of research appeared, respectively, *History of Scepticism* by Richard H. Popkin and *Cicero scepticus* by Charles B. Schmitt. As a matter of fact, since then the interest in scepticism did anything but weaken, as studies, conferences and collective works focussing on new figures, periods and sources, are still increasing. From recent research, modern scepticism emerges as a complex phenomenon, interwoven with the most innovative scientific, political, religious, and cultural experiences of Europe in the period from the 16th to the 18th century. Its basic characteristics are of course easily individuated, as scepticism relates to a well-defined corpus of ancient works. Nevertheless, modern scepticism presents a wide variety of issues and views, that are profoundly related to and conditioned by the different cultural and philosophical strategies in which they developed. Almost never to be detected in a 'pure' form, scepticism blended with many other manifestations of intellectual life and took on many different forms, as to the different constellations it appeared in. Indeed, one should speak of scepticisms in the plural, rather than of a single genus defined by a (chimerical) essence. Modern scepticism was not an isolated phenomenon, but rather a part of multifaceted aggregations in which common characteristics are compensated and blurred by profound specific differences. And thus, one should stick to the distinct nature and variety of historical processes, rather than concentrating on a uniform phenomenon which did never exist as such.

This book, presenting the proceedings of the international conference held at the University of Eastern Piedmont in Vercelli (May, 18-20, 2000), scrutinizes the plurality of forms that scepticism did assume in the modern age. The period examined ranges from the early 17th century (Hobbes, Descartes, La Mothe Le Vayer), when scepticism had already become a fundamental component of the philosophical scene, to the era of Bayle and to the first half of the 18th century, when the debate on scepticism was profoundly influenced by Bayle's methodology and interpretation.

There is a tendency among historians to present Descartes's analysis and solution of sceptical doubt as the dominant one, or else as the most significant one in modern thought. As often happens in history, it is the adversary interpreting his antagonist and thus establishing his significance for posterity, especially when he proclaims himself the true or presumed winner. This does not only hold for the history of heresy and religious sects, but also for other 'sects', namely the philosophical schools, which were certainly not less pugnacious and quarrelsome. As Descartes's version imposed itself, scepticism was reduced to an epistemological obstacle to be overcome in the light of scientific and metaphysical certainty. However, when one turns from Descartes's France to anti-Cartesian England or even to post-Cartesian France, or else to Italy and Spain, the situation radically changes with respect to this *vulgata*. Modes of interpreting and using scepticism that were profoundly different from those proposed by the

author of the *Meditationes* were not only possible, they were practised. For example, Hobbes's phenomenalist interpretation (examined in the essay by Gianni Paganini) is rooted in an interpretation of the Pyrrhonian *phenomenon* as defined by Sextus and resumed by Montaigne. Hobbes substituted his *philosophia prima* for Descartes's metaphysical-substantialistic approach. Remarkably, some particular features of Sextus's tropology, in particular the trope of mixture, were blended with the interpretation of the sensible phenomenon as proposed in Plato's *Theaetetus*. Thus, Hobbes's philosophy also meets the challenge of sceptical doubt, but his solution contrasts Descartes's, because he redefines the notion of essence and reduces body into the sum of its accidents, distinguishing only between permanent and transient properties. The essay by G. A. J. Rogers fills another important gap in the history of scepticism, namely as concerns the role played by John Locke. Like the Pyrrhonians, Locke analysed phenomena, which he called ideas, thus arriving at the conclusion that important areas of knowledge are not susceptible to certainty. The second section, «Descartes and His Context», focusses on the European continent. The interpretation of scepticism that emerges, however, reveals one of its core values: not simply a test to pass so as to reach the foundation of metaphysics, or else a temporary guide for the philosopher (above all in morality and politics) before he can achieve the desired certainty, but rather a primary source of precise Cartesian arguments.

Also the post-Cartesian era, ranging from Foucher to Malebranche, from Arnauld and Port-Royal to Huet, Bayle and his followers, is explored in its manifold manifestations. Some essays deal with major Italian figures (especially Galilei and Vico) and with exponents of Spanish philosophical culture. Special attention is paid to the relationships between history of philosophical ideas and issues pertaining to the history of science (medicine, physics), linguistics and historical research in the 17th and the 18th centuries.

LEENDERT SPRUIT

★

G. VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668, a cura di G. Bezza, prefazione di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003, LI-721 pp.

IL VOLUME, che appare nella collana «Medium coeli. Testi filosofici e scientifici dei secoli XVI e XVII» a cura di E. Canone e G. Ernst, presenta un'opera prevalentemente dedicata all'astrologia. Tale almeno sarà nella prima edizione – di cui si offre una pregevole anastatica – pubblicata alla fine della lunga stagione rinascimentale. La cultura dominante dell'epoca costringerà Vitali a rivedere la sua opera, per cui il *Lexicon* apparirà in una seconda edizione (Roma 1690) completamente – e significativamente – stravolto: le voci astrologiche diverranno minoritarie, a vantaggio di quelle dedicate alla matematica, alla tecnica militare e all'architettura. Dunque la prima versione del *Lexicon* nasce, come sottolinea O. Pompeo Faracovi (p. xvii), da una ampia ricognizione dei testi astrologici pubblicati tra la fine del '400 e la seconda metà del '600, che l'autore suddivide e organizza sistematicamente, esponendo con precisione lemmi greci, latini e arabi. Per il suo essere compendio ragionato – e molto informato – della tradizione,

il lessico di Vitali si presenta come uno strumento fondamentale per chi voglia scoprire la ricchezza filosofica e letteraria del sapere astrologico. Attraverso i 1345 lemmi presentati nel testo, si guida il lettore alla comprensione di un linguaggio specifico, spesso di natura tecnica, che si è costituito lungo una storia secolare. Di essa Vitali dimostra di conoscere bene le fonti principali: Tolomeo e il suo commentatore arabo Hali Rodoan, le autorità cristiane – Agostino, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e altri –, e gli autori del Rinascimento – tra cui spiccano Ficino, Valla, Pontano, Cardano e Campanella –, fino a Kepler e Placito Titi, di cui Vitali era allievo. La qualità del *Lexicon* risalta nella trattazione di voci particolarmente complesse – come ad esempio *Imagines astronomicae* (pp. 277-280, da ora si fa sempre riferimento alla numerazione odierna), di cui la storia risale almeno al *Centiloquium* pseudo-tolomaico per arrivare fino agli *Astrologorum libri* di Campanella, o *Qualitas* (pp. 446-450), termine che coinvolge necessariamente l'ambito fisico e metafisico, per cui l'autore chiama giustamente in causa i testi aristotelici che costituirono per secoli i pilastri fondamentali su cui poggiava l'astrologia. L'interesse di Vitali per le basi filosofiche di questa disciplina emerge anche dalla *Digressio physio-theologica ad verbum sympathia* (pp. 577-636) posta alla fine del volume, della quale giustamente Bezza sottolinea l'importanza, riassumendo la natura e i contenuti del concetto (p. xlv sgg.). Nella *Digressio*, nata per risolvere un problema di natura fisico-medica – ossia quali siano le modalità dell'azione terapeutica del *pulvis sympatheticus* –, si arriva a trattare del più generale problema della simpatia tra le cose, che secondo alcuni spiegherebbe fenomeni che non sembrano avere cause prossime e nei quali si verifica un'azione a distanza, come ad esempio nell'attrazione magnetica. Ma tale questione ne implica notoriamente altre, altrettanto complesse, come ad esempio la possibilità dell'esistenza in natura di 'qualità occulte', che si trasmetterebbero a distanza, e delle quali i sensi non percepirebbero l'esistenza, ma solo gli effetti.

Il notevole impegno teorico di Vitali dimostra non solo un suo acceso interesse per l'astrologia e i temi a essa correlati, ma anche la volontà di comprendere in quale misura e a quali condizioni tale sapere costituisce un valido strumento di previsione dei fenomeni del mondo. Questo sforzo di analisi e comprensione emerge in particolare nella voce *Astrologia* (pp. 110-112), della quale, data la sua rilevanza, Bezza dà una traduzione commentandone i contenuti (pp. xxxii sgg.). Ne risulta che l'astrologia è per Vitali una «scienza sperimentale che... procede per congetture», più precisamente: essa fa previsioni certe quando non è in gioco l'arbitrio umano, mentre non può nulla quando esso è l'unica forza in campo, e può dare indicazioni utili nei casi in cui concorrono insieme cause naturali e libero arbitrio. Dell'astrologia non bisogna dunque abusare, ma di essa non si deve neanche sottovalutare il valore, tanto nella vita pubblica quanto in quella privata. Seppure di Vitali rimangano poche notizie (si veda il breve schizzo bibliografico, attraverso le testimonianze coeve, a pp. XLIX-LI), il suo lessico testimonia una fervida attività intellettuale per la ricerca e la divulgazione di questioni spinose per l'epoca, profondamente segnata da eventi quali la condanna dell'astrologia espressa nelle bolle dei papi Sisto V e Urbano VIII. Il risultato di tale attività può stimolare anche il pubblico odierno a riconsiderare la tradizione astrologica liberandosi di fastidiosi pregiudizi – dati dall'ignoranza dei suoi contenuti e della sua storia – per approfondire le questioni importanti che essa, at-

traverso un linguaggio figurato, ripropone costantemente alla nostra attenzione: il rapporto tra necessità e libertà, e tra carattere e destino, la prevedibilità degli eventi naturali e umani, il complesso rapporto tra microcosmo e macrocosmo.

Ma si farebbe un torto al Vitali se non si indicasse la presenza nel suo *Lexicon* anche di voci indipendenti dall'ambito astrologico, nelle quali tra le fonti più citate appare Euclide: sono le definizioni degli elementi fondamentali della geometria e della matematica – basilari anche per la misurazione astronomica –, ad esempio: *Angulus*, *Linea*, *Numerus*, *Proportionalitas*. Tali voci giustificano il titolo dell'opera e confermano la vastità di interessi e letture dell'autore. Grazie poi alla presenza di utili indici – l'autore ne offre uno delle voci, uno delle cose notevoli e uno delle questioni rilevanti (ad esempio: *Per quid astra agant in haec inferiora*), il curatore dell'anastatica ne aggiunge altri: dei nomi, delle stelle, e dei termini di origine araba – il *Lexicon* si presta a diverse modalità di consultazione, corrispondenti alle varie esigenze o curiosità che può avere il lettore.

TEODORO KATINIS

Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.

L. ARIOSTO

J. O'MALLEY, *Trent and all that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2000, 220 pp.

Dopo aver dedicato importanti contributi alla storia dei Gesuiti in età moderna, John O'Malley si è posto la questione della infondatezza dei termini *Riforma cattolica* e *Controriforma*, come categorie storiografiche in parte superate. Nel 1946 Hubert Jedin, lo storico del Concilio di Trento, pubblicò *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul Concilio di Trento*. Il pamphlet suscitò una discussione storiografica ancora non conclusa soprattutto in Italia e in Germania. Da una salda prospettiva cattolica O'Malley, in occasione di una serie di lezioni tenute alla Campion Hall, a Oxford, esamina l'opera di Jedin e alcune interpretazioni storiografiche successive, soffermandosi in particolare sulle conclusioni di storici italiani e tedeschi, considerando anche la recente categoria storiografica di *Confessionalizzazione* (Reinhard e Schilling). Pur mantenendo un carattere discorsivo e divulgativo, si tratta di un'opera utile, anche per la proposta di una nuova definizione, quella di *Early Modern Catholicism* in grado di indicare sia il cambiamento che la continuità senza privilegiare l'uno sull'altra (come, invece, si verifica per l'uso di *Controriforma* o di *Riforma cattolica*): *Early Modern* si riferisce ovviamente alla cronologia (tra la guerra dei Cento anni e la Rivoluzione francese), mentre *Catholicism* «includes all people, institutions, and cultural and religious manifestations that before 1517 were Christians and that after 1517 were not Protestant» (pp. 8-9; 140-143).

M. V.

★

M. M. REPETZKI, *John Evelyn's Translation of Titus Lucretius Carus De rerum natura. An Old-Spelling Critical Edition*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2000 («Münsteraner Monographien zur englischen Literatur», 22), CXVIII-276 pp.

Nel 1656 a Londra fu pubblicata la versione inglese – la prima ad essere data alle stampe – del primo libro del *De rerum natura* di Lucrezio e cioè *An Essay on the First Book of T. Lucretius Carus De rerum natura* di John Evelyn. Quanto dato alle stampe non esauriva il lavoro di Evelyn su Lucrezio, è infatti giunta fino a noi – se si esclude quella del secondo libro – la traduzione manoscritta di tutto il *De rerum natura* ed il relativo commento. Il testo tradotto (libri I, III, IV, V e VI) è ora disponibile nell'edizione critica di Michael M. Repetzki che nel lungo saggio introduttivo si sofferma lungamente anche sul commento. Nel primo volume di «Bruniana & Campanelliana» (1995), l'autrice della presente scheda si è soffer-

mata su *An Essay on the First Book* (John Evelyn e 'the rational Bruno', pp. 231-248). L'interesse per questo testo era nato dall'utilizzazione che Evelyn fa di Bruno nel commento che segue la sua traduzione del *De rerum natura* che, pur se limitato al primo libro, è una testimonianza fondamentale della diffusione di Lucrezio nel Seicento. In quelle pagine aveva sottolineato, oltre ovviamente gli aspetti concernenti la fortuna di Bruno e il suo inserimento in una corrente di autori legati alla rinascita dell'atomismo, quanto la sua presenza e utilizzazione si inserisse all'interno di un quadro di riferimento lucreziano inizialmente tutto italiano. Vicino a Bruno si trovano infatti citati autori fortemente legati alla prima diffusione di Lucrezio: Pietro Crinito, Michele Marullo, Scipione Capece, Torquato Tasso, Aonio Paleario (per il Seicento inoltre, insieme a Pierre Gassendi e a Walter Charleton, un riferimento costante sarà anche a Giovanni Nardi, curatore di un'edizione del *De rerum natura* – Firenze 1647 – ampiamente commentata). E se il contributo di chi scrive si chiudeva proprio con questa riflessione, restava tuttavia aperta la possibilità che la lettura delle pagine manoscritte di Evelyn avrebbero potuto portare nuovi elementi di riflessione. Va ricordato che i due volumi manoscritti relativi al poema lucreziano rimasero per un periodo di tempo non consultabili, a causa del trasferimento dalla biblioteca del Christ Church College di Oxford alla British Library e della nuova procedura di collocazione. In effetti, grazie alla lettura della prefazione di Repetzki, scopriamo che un altro nome italiano può aggiungersi a quella breve, ma emblematica, lista di nomi che avevo evidenziato. Si tratta di Girolamo Frachetta, autore di quella *Breve spositione di tutta l'opera di Lucretio* (Venezia 1589) che costituisce un momento significativo della diffusione del *De rerum natura*. Repetzki, che pure non trascura la presenza di Capece, Bruno, Paleario o Nardi, sottolinea il ruolo particolare che la lettura della *Breve spositione* ha nella stesura del commento lucreziano di Evelyn: «It is astonishing that Evelyn should have devoted Frachetta a place in the list of his major aids; all other titles listed played a far greater role in the genesis of his commentary. While Frachetta's method of confronting the doctrine of Lucretius (and Epicurus) with Aristotelian orthodoxy also remained formative for Evelyn, he did not achieve a synthesis of the views» (p. LXXIV). In conclusione, vorrei sottolineare quanto sia importante lo studio di momenti particolari della diffusione di Lucrezio nell'età moderna, proprio perché si tratta di tasselli che rendono possibile un quadro d'insieme, evitando generalizzazioni. In tal senso, il volume di Repetzki offre un significativo contributo. Assieme ad altri studi – da ricordare in particolare il libro di Mario Saccenti, *Lucrezio in Toscana. Studio su Alessandro Marchetti*, Firenze 1966 –, il presente volume permette di cogliere quanto tra Cinquecento e Seicento la lettura del *De rerum natura* sia stata complessa ed articolata.

A. PE.

★

Medioevo e Rinascimento, in *Storia della Scienza*, iv, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, 1066 pp.

Quello dedicato a *Medioevo e Rinascimento* è il quarto dei dieci volumi in cui l'Istituto della Enciclopedia Italiana articola l'ambizioso progetto della sua Sto-

mata su *An Essay on the First Book* (John Evelyn e 'the rational Bruno', pp. 231-248). L'interesse per questo testo era nato dall'utilizzazione che Evelyn fa di Bruno nel commento che segue la sua traduzione del *De rerum natura* che, pur se limitato al primo libro, è una testimonianza fondamentale della diffusione di Lucrezio nel Seicento. In quelle pagine aveva sottolineato, oltre ovviamente gli aspetti concernenti la fortuna di Bruno e il suo inserimento in una corrente di autori legati alla rinascita dell'atomismo, quanto la sua presenza e utilizzazione si inserisse all'interno di un quadro di riferimento lucreziano inizialmente tutto italiano. Vicino a Bruno si trovano infatti citati autori fortemente legati alla prima diffusione di Lucrezio: Pietro Crinito, Michele Marullo, Scipione Capece, Torquato Tasso, Aonio Paleario (per il Seicento inoltre, insieme a Pierre Gassendi e a Walter Charleton, un riferimento costante sarà anche a Giovanni Nardi, curatore di un'edizione del *De rerum natura* – Firenze 1647 – ampiamente commentata). E se il contributo di chi scrive si chiudeva proprio con questa riflessione, restava tuttavia aperta la possibilità che la lettura delle pagine manoscritte di Evelyn avrebbero potuto portare nuovi elementi di riflessione. Va ricordato che i due volumi manoscritti relativi al poema lucreziano rimasero per un periodo di tempo non consultabili, a causa del trasferimento dalla biblioteca del Christ Church College di Oxford alla British Library e della nuova procedura di collocazione. In effetti, grazie alla lettura della prefazione di Repetzki, scopriamo che un altro nome italiano può aggiungersi a quella breve, ma emblematica, lista di nomi che avevo evidenziato. Si tratta di Girolamo Frachetta, autore di quella *Breve spositione di tutta l'opera di Lucretio* (Venezia 1589) che costituisce un momento significativo della diffusione del *De rerum natura*. Repetzki, che pure non trascura la presenza di Capece, Bruno, Paleario o Nardi, sottolinea il ruolo particolare che la lettura della *Breve spositione* ha nella stesura del commento lucreziano di Evelyn: «It is astonishing that Evelyn should have devoted Frachetta a place in the list of his major aids; all other titles listed played a far greater role in the genesis of his commentary. While Frachetta's method of confronting the doctrine of Lucretius (and Epicurus) with Aristotelian orthodoxy also remained formative for Evelyn, he did not achieve a synthesis of the views» (p. LXXIV). In conclusione, vorrei sottolineare quanto sia importante lo studio di momenti particolari della diffusione di Lucrezio nell'età moderna, proprio perché si tratta di tasselli che rendono possibile un quadro d'insieme, evitando generalizzazioni. In tal senso, il volume di Repetzki offre un significativo contributo. Assieme ad altri studi – da ricordare in particolare il libro di Mario Saccenti, *Lucrezio in Toscana. Studio su Alessandro Marchetti*, Firenze 1966 –, il presente volume permette di cogliere quanto tra Cinquecento e Seicento la lettura del *De rerum natura* sia stata complessa ed articolata.

A. PE.

★

Medioevo e Rinascimento, in *Storia della Scienza*, iv, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, 1066 pp.

Quello dedicato a *Medioevo e Rinascimento* è il quarto dei dieci volumi in cui l'Istituto della Enciclopedia Italiana articola l'ambizioso progetto della sua Sto-

ria della Scienza. Pur inserendosi a pieno titolo nella tradizione di alta divulgazione che caratterizza l'istituto fondato da Giovanni Treccani, l'opera non è in realtà un'enciclopedia né un dizionario. Non rispetta infatti la cadenza regolare e alfabetica di un lemmario, ma è strutturata in articoli che seguono un ordine essenzialmente cronologico e che mantengono lo stile e le dimensioni di veri e propri saggi. Hanno contribuito alla definizione del progetto, e alla sua concreta realizzazione, storici della scienza di riconosciuta fama internazionale, rappresentativi di diversi orientamenti storiografici; la forza metodologica rivendicata all'opera dal suo direttore, Sandro Petruccioli, risiede infatti proprio nell'aver rinunciato programmaticamente a privilegiare un unico modello storiografico e nell'aver individuato nella molteplicità degli approcci possibili a uno stesso evento storico e culturale una grande ricchezza. Pur registrando una inevitabile preminenza dell'attenzione riservata alla storia della scienza nel mondo occidentale, il piano dell'opera prevede interessanti e innovative incursioni nelle tradizioni scientifiche extraeuropee: il volume secondo è infatti dedicato a *Cina, India e Americhe*, mentre il terzo è interamente rivolto alla ricostruzione della scienza nella civiltà islamica. L'opera copre un arco temporale che va dalle prime forme di socializzazione di cui ci siano pervenute delle testimonianze fino ai saperi tecnico-scientifici con cui si chiude il xx secolo. Il volume iv è strutturato in tre diverse sezioni; la prima è dedicata alla scienza siriana che, come è noto, accolse nella Scuola di Edessa l'eredità della cultura greca, poi restituita all'Occidente attraverso la mediazione araba; la seconda è dedicata alla scienza bizantina e latina e ne ripercorre la storia dagli albori, lungo l'Alto Medioevo, analizzando le relazioni culturali tra Est e Ovest, in particolare attraverso le traduzioni scientifiche dall'arabo, dal greco, dall'ebraico, fino a toccare i momenti centrali della formazione di una cultura latina nelle scuole, le corti e infine nelle Università. La terza sezione è dedicata infine all'età rinascimentale; il coordinamento scientifico è di Cesare Vasoli, autore anche del primo capitolo della sezione, dedicato al contesto culturale e istituzionale nell'Europa tra Trecento e Cinquecento e che rappresenta un'introduzione completa ed efficace all'età del Rinascimento. Sebastiano Gentile ricostruisce magistralmente, nel capitolo *Il ritorno della scienza antica*, la fortunata stagione dell'arrivo in Occidente dei codici dei testi scientifici greci, tra cui Tolomeo, Celso e Archimede, e l'opera di mediazione di personaggi quali il cardinale Bessarione, Giorgio Gemisto Pletone, gli umanisti veneti e fiorentini. Michael J. B. Allen descrive la *Rinascita del Platonismo* seguita alla traduzione di Marsilio Ficino dei testi di Platone, Plotino e dei Neoplatonici. Germana Ernst tratteggia un preciso ritratto dei protagonisti del sapere magico e astrologico. Più tecnici, ma ugualmente fruibili, i capitoli dedicati all'*Astronomia* (J. V. Field), alle *Arti matematiche* (Eberhard Knobloch e Ivo Schneider), agli *Strumenti scientifici* (Anthony J. Turner). Ricchissima e aggiornata la bibliografia proposta alla fine della sezione, che raccoglie in due sezioni separate le fonti e gli studi di letteratura secondaria, le prime ordinate alfabeticamente, i secondi raccolti per capitolo, in modo da costituire un utile e aggiornato strumento di approfondimento per il lettore curioso. Le tavole che punteggiano il testo aprono spesso spazi di approfondimento su argomenti curiosi e interessanti; sceltissima infine l'iconografia che correda il volume.

M. FICINO, *Platonic Theology*, Books I-XI, Engl. transl. by M. J. B. Allen with J. Warden, Latin text ed. by J. Hankins with W. Bowen, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2001-2003 («The I Tatti Renaissance Library», 2, 4, 7), 3 voll.: I, xviii-342 pp.; II, 398 pp.; III, 362 pp.

Si tratta dei primi tre volumi di una nuova edizione della *Theologia Platonica de immortalitate animorum* di Ficino con traduzione inglese a fronte. L'opera completa sarà contenuta in 5 volumi; ciascuno di essi ha un proprio indice dei nomi e due apparati di note (uno per il testo critico, l'altro per le fonti); l'ultimo volume conterrà gli indici complessivi dei nomi, delle materie e delle fonti, oltre ad altri strumenti di studio (I, p. xv). Nell'introduzione al I volume si traccia un sintetico profilo filosofico dell'autore, con particolare riguardo ai temi trattati nell'opera, dando così al lettore alcuni punti di riferimento per orientarsi nei molteplici percorsi teorici proposti dalla *Theologia*. La nuova edizione del testo latino è stata realizzata tramite la collazione di tre testimoni. Innanzitutto, seguendo ma anche correggendo il lavoro già svolto da R. Marcel, sono stati collazionati i due testimoni dell'opera che derivano, indipendentemente l'uno dall'altro, da un comune archetipo: l'*editio princeps* (Firenze, 1482) e il ms. della Biblioteca Medicea-Laurenziana, Plut. LXXXIII, 10. Mentre il terzo testimone è la *Disputatio contra iudicium astrologorum*, conservato nel ms. della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Magl. xx, 58 (pubblicato in P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, Firenze, 1937, voll. 2, I, pp. 11-76), che condivide alcuni brani con il II libro della *Theologia Platonica* (I, p. 315). L'opera ficiniana esce in una collana tutta dedicata ai classici dell'Umanesimo e del Rinascimento dove finalmente testi poco frequentati, anche per mancanza di edizioni e traduzioni moderne, vedranno di nuovo la luce curati da specialisti con i più raffinati strumenti della critica storico-filologica (tra di essi si segnala: *Humanist Educational Treatises*, ed. and transl. by C. W. Kallendorf, 2002). Nel caso specifico della *Theologia Platonica*, si tratta di un'impresa lodevole per almeno due motivi: soddisfa la necessità di rivedere il testo latino approntato da R. Marcel (*Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte établi et traduit par R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, 3 voll.), e di avere una traduzione di tutta l'opera in una lingua moderna diffusa – l'unica traduzione completa fino ad oggi era quella francese dello stesso Marcel. Salutiamo dunque l'avvio di questa pregevole iniziativa, sperando che anche altri testi di Ficino, soprattutto quelli di cui non si hanno ancora edizioni e traduzioni moderne, possano avere la stessa fortuna.

T. K.

*

«Archiwum historii filozofii i myśli społecznej», XLVII, Warszawa, 2002, 342 pp.

Il presente volume della rivista «Archivio di storia della filosofia e del pensiero sociale», che esce annualmente presso l'Istituto di Filosofia e Sociologia dell'Accademia Polacca delle Scienze di Varsavia, è dedicato ai settant'anni del prof. Lech Szczucki, membro dell'Istituto e negli ultimi decenni tra gli animatori del-

la rivista. Il volume è stato curato da Zbigniew Ogonowski, autore anche del testo d'apertura, che offre un documentato profilo dell'attività scientifica di Szczucki, sottolineandone il carattere 'non convenzionale' e la complessità. Essa spazia infatti dalla storia delle idee a quella della filosofia, senza ovviamente trascurare il campo al quale il lettore italiano associa immediatamente il nome di questo prestigioso studioso, vale a dire le ricerche sull'eterodossia religiosa dei secc. xvi e xvii. Ancor più della prima sezione del volume, che raccoglie i contributi di alcuni amici di lunga data, tra le figure più significative della cultura polacca (J. Domański, L. Kołakowski, B. Skarga, J. Tazbir, A. Walicki), sono la seconda (riservata ai testi stranieri) e la terza (testi polacchi) quelle che in qualche modo riescono a restituire di riflesso l'ampiezza degli interessi di Szczucki. Tra i numerosi contributi, si segnalano quelli di storia della filosofia di S. Sousedik; di storia della scienza di G. Schramm; quello su Erasmo quale fonte degli antitrinitari di P. Bietenholz; quelli su alcune figure importanti della cultura rinascimentale, come Stancaro (S. Cavazza), Machiavelli (L. Perini), F. Giorgio (C. Vasoli), P. Giovio (K. Pomian) e Tritemio (P. Zambelli); sulla storia della Chiesa (M. Firpo, A. Prosperi, H. D. Wojtyśka); sulla cultura polacca della prima età moderna con particolare riferimento all'eterodossia (S. Bylina, A. Séguenny) e al tema della tolleranza religiosa (M. Skrzypek), e numerosi altri. Trasversalmente a tutti questi temi, un posto particolare occupa la problematica italiana, come è giusto che sia per un amico del nostro paese quale è ormai da parecchi decenni Lech Szczucki.

D. F.

★

S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno editrice, 2002, 446 pp.

Dopo aver affrontato già alcuni aspetti della biografia di Santori in due studi precedenti (analizzando due vicende del cardinale in qualche maniera 'paralleli' a momenti della vita di Giordano Bruno), l'A. presenta un'ampia biografia, basandosi su una notevole messe di documenti, tra cui alcuni noti ma poco studiati (come i manoscritti *Pro confutatione haereticorum* e la *Deploratio* indirizzata a Pio IV e al Concilio), altri recentemente ritornati alla luce, come la corrispondenza con Michele Ghislieri e il *De persecutionis haereticarum pravitate historia*, custoditi nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, nonché frammenti dei diari del Santori finora del tutto negletti. Tra questi documenti un posto di rilievo occupa l'autobiografia – scritta tra il 1591 e il 1592 – in cui Santori, con l'evidente scopo di certificare le proprie doti e i propri meriti, racconta la sua vita fino al conclave da cui doveva uscire papa e da cui uscì invece sconfitto da Ippolito Aldobrandini. Nel contesto del conflitto tra Francia e Spagna per il dominio in Italia, Ricci ricostruisce gli anni di formazione del Santori e discute di un suo primo trattato in cui egli difende la supremazia romana nella persecuzione degli eretici. Come membro del partito carafiano, Santori dopo la morte di Paolo IV ne subisce le alterne vicende nel decennio sotto Pio IV e Pio V. Nominato inquisitore in Terra di lavoro nel 1559, Santori è chiamato a Napoli nel 1562, dove lega strettamente le sorti del partito di Carafa e dei suoi a quello di Ghislie-

ri (il futuro Pio v). Nel 1564 alcuni personaggi arrestati come sospetti di eresia dallo stesso Santori lo accusano, una volta trasferiti nel carcere romano del Sant'Ufficio, di aver tramato contro la vita di Pio iv. Santori, chiamato a Roma e consapevole del disegno di mettere in difficoltà il partito carafiano, in *primis* Ghislieri, viene prosciolto quando uno dei denunziatori ammetterà sotto tortura di essersi inventato l'accusa. Sarà poi Ghislieri, una volta eletto papa, a nominare Santori consultore del Sant'Ufficio (1566) e a crearlo cardinale (1570), posizione che gli permette di vivere da vicino i grandi processi contro Carnesecchi e Carranza. Negli anni successivi, dominati dalla pressione turca su un'Europa divisa, dallo scisma inglese, dalla frammentazione dei territori tedeschi, a parte la rivolta politica e religiosa nei Paesi Bassi, sarà poi il caso francese a destare maggiori preoccupazioni alla Chiesa, specialmente a Sisto v, il papa con cui Santori, coinvolto in prima persona nelle 'cose di Francia', ebbe rapporti tutt'altro che facili. Ma il periodo più drammatico nella vita del cardinale, ricostruito nel volume in modo avvicente, rimane senz'altro quello che lo vede come candidato della Spagna sulla via della tiara, ma sconfitto nei quattro conclavi succedutisi in meno di un anno e mezzo tra l'autunno del 1590 e l'inizio del 1592. Infine, l'A. ripercorre la guerra tra censori e inquisitori prima della promulgazione dell'Indice clementino, il ruolo di Santori nei provvedimenti anti-ebraici degli anni '90 e discute del suo coinvolgimento, diretto o indiretto, nella censura e nelle cause di filosofi coevi (Patrizi, Telesio, Pucci, Bruno, Campanella). Nella varietà degli impegni di Santori – membro di varie congregazioni (Inquisizione, dei vescovi e dei regolari, dei ruteni neofiti e catecumeni), penitenziere maggiore sotto Clemente viii, protettore di vari ordini religiosi e nazioni, incaricato della riforma del rituale romano, delle relazioni con le chiese orientali, ecc. – Ricci ha voluto delineare un profilo del personaggio attraverso i momenti essenziali della sua vita: prima come osservatore e cronista, poi come uno dei protagonisti nella storia del Sant'Ufficio, in un periodo in cui questa congregazione fu anche strumento di selezione della gerarchia ecclesiastica e non solo esecutore nella custodia dell'ortodossia.

L. S.

*

A. VELÁSQUEZ, *Libro de la melancholía*, edizione critica, introduzione e note a cura di F. Gambin, Viareggio-Lucca, Mauro Baroni editore, 2002, 160 pp.

«Più che uno scritto originale, il *Libro de la melancholía* è un centone di voci desunte da autori di medicina e filosofi antichi e contemporanei» (p. 12); con queste parole Felice Gambin presenta in prima battuta il testo del medico spagnolo Andrés Velásquez pubblicato «par Hernando Diaz Impressor de libros» a Siviglia nel 1585. Ma la definizione di «centone», ben al di là di connotare in modo limitativo il *Libro de la melancholía*, assurge, per converso, a chiave di lettura capace di svelarne proprio le peculiarità migliori, legate ad una sorta di metodo attraverso il quale, suggerisce Gambin, «gli uomini lambiscono la verità selezionando, ridisponendo, ruminando *exempla*, sentenze, certezze antiche». D'altra parte, lo stesso Velásquez «invita a lasciar agli antichi di ripresentarsi al meglio

della propria forza» (p. 13), mentre sembra rimproverare quanti, «per la smania d'essere originali», criticano e non utilizzano gli antichi, come, «a dire di Velásquez, accade nell'opera di un medico suo contemporaneo: Juan Huarte de San Juan» (*ibidem*). Autore del ben noto *Examen de ingenios para las ciencias*, Huarte è ripetutamente chiamato in causa e attaccato da Velásquez, a tal punto che la lettura delle serrate critiche cui vengono sottoposti tanti passaggi dell'*Examen* costituisce uno degli aspetti di maggiore interesse del *Libro de la melancholía*, che inoltre – e ciò va sottolineato – «è il primo libro europeo interamente dedicato alla malinconia» (p. 10). La critica di Velásquez però non si limita a quella diretta contro l'autore dell'*Examen*, se infatti, come scrive Gambin, «Huarte è per Velásquez provvisto di una grande immaginazione, ... anche la fortuna stessa dell'*Examen* tradisce un'immaginazione non controllata: quella dei lettori. Lettori non educati nei poteri dell'immaginazione che hanno trasformato il sistema fantasioso di Huarte in un *bestseller* dell'epoca, lettori che hanno finito per imputare anche a cause naturali i poteri, i prodigi, i miracoli dei malinconici» (p. 40). Ci troviamo in definitiva sicuramente davanti ad un'importante testimonianza di quel dibattito sulla malinconia che ha attraversato la cultura tra Cinquecento e Seicento. Una testimonianza fino ad oggi difficilmente consultabile vista la scarsità degli esemplari dell'unica edizione del *Libro de la melancholía* e la poca affidabilità dal punto di vista filologico di due recenti edizioni, segno tuttavia di un interesse crescente per quest'opera finalmente a disposizione dei lettori in un'edizione critica accompagnata da un interessante saggio introduttivo.

A. PE.

★

L. B. ALBERTI, *Momus*, English translation by S. Knight, Latin text edited by V. Brown and S. Knight, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2003 («The I Tatti Renaissance Library», 8), xxvi-408 pp.

Nella bella collana «The I Tatti Renaissance Library», che raccoglie testi letterari, storici, filosofici e scientifici latini dell'età umanistica con traduzione inglese a fronte, è apparsa una nuova edizione del celebre dialogo satirico di ispirazione lucianesca *Momus*, composto da Leon Battista Alberti tra il 1443 e il 1450, ma pubblicato soltanto nel 1520 in due diverse stampe romane. La presente edizione offre un nuovo testo critico, che per la prima volta – dopo le edizioni di Giuseppe Martini (1942) e di Rino Consolo (1986) –, sulla scia delle ricerche di Alessandro Perosa (1988), è basato su una collazione dei due manoscritti più antichi, corretti di mano propria da Alberti, ma prima d'ora non utilizzati ai fini di un'edizione, e principalmente su quello parigino, che conserva l'ultima versione albertiana del testo (nell'apparato, pp. 361-379, sono segnalate le principali varianti; cfr. *Note on the text*, pp. 357-359). La traduzione è la prima in lingua inglese a presentare il testo integrale, accompagnata da note esplicative (pp. 381-398). L'introduzione offre una dettagliata descrizione dell'opera, uno schizzo biografico di Alberti e una breve rassegna delle diverse chiavi interpretative dell'opera. Nel testo, l'analisi politica si intreccia all'interesse dell'autore nell'estetica, nell'architettura e nel teatro. La discussione satirica sul buon governo e sulla *renovatio* universale intentata da Giove si svolge attraverso il passaggio di sempre nuove

personae o maschere, attraverso un gioco della dissimulazione che ben si presta alla critica delle pratiche religiose, ma anche al riso amaro di fronte alla follia e alla meschinità umane; tematiche queste che sarebbero state al centro del dibattito cinquecentesco. Pur avendo il testo sollecitato studiosi come Eugenio Garin a cogliere nel suo autore «la visione disincantata di un'umanità infelice e malvagia» o «l'ombra cupa di pessimismo» (E. GARIN, *Studi su L. B. Alberti*, in IDEM, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Milano, 1992 (1975¹), p. 164 sg.), l'introduzione esorta a una lettura che, accanto all'allegoria politica, alla favola spiritosa o alla variazione su un tema della mitologia classica, tenga soprattutto presente l'auspicio dell'autore: quello di far ridere il lettore, parlando di cose utili «*novo quodam et insperato scribendi genere*» (*Prooemium*, 4, p. 4), anticipando con il genere satirico una delle tendenze letterarie dominanti del Cinquecento (cfr. *Introduction*, p. xxiii sg.). L'opera costituisce altresì una significativa fonte dello *Spaccio de la bestia trionfante* di Bruno, per quanto riguarda non solo la ripresa del motivo mitologico, ma anche la concezione del politeismo in collegamento con le facoltà dell'anima (cfr. *Prooemium*, 6, pp. 6-8; *Spaccio*, BSP 20), con cui la 'purgazione' del cielo da parte di Giove – «che rapresenta ciascun di noi» – può assumere i connotati di una riforma morale interiore.

D. v. W.

*

Ambroise Paré (1510-1590). *Pratique et écriture de la science à la Renaissance*, Actes du Colloque de Pau (6-7 mai 1999), réunis par É. Berriot-Salvadore avec la collaboration de P. Mironneau, Paris, Honoré Champion, 2003 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance», 37), 472 pp.

Ambroise Paré, chirurgo militare e medico al servizio di quattro re di Francia, può vantare una vasta bibliografia. Celebre per i suoi procedimenti innovativi in chirurgia, la critica finora si è soffermata sulla sua opera per lo più da una prospettiva storico-medica e biografica. Gli Atti del Colloquio di Pau – organizzato dal Musée National du Château de Pau e dal Centro di ricerca *Poétiques et Histoire littéraire* dell'Università di Pau – propongono invece, ispirandosi al magistero di Jacques Roger, una visione unitaria dell'opera di Paré, che metta in evidenza la connessione tra scrittura scientifica e scrittura letteraria, tra storia della scienza, storia letteraria e storia delle idee. Un approccio interdisciplinare indiscutibilmente valido non solo per l'epoca rinascimentale, ma a maggior ragione per lo stesso Paré, il quale aveva rivendicato «la liaison qui est entre les sciences» senza voltar le spalle alla tradizione (cfr. *Préface*, p. 11 sg.). L'analisi delle *Œuvres complètes* di Paré in 28 libri – che vide tredici edizioni dal 1575 al 1682, oltre che sette edizioni in latino fino alla metà del Seicento – viene affrontata in diciotto contributi, raccolti sotto quattro nodi tematici diversi: I) tradizione medievale; II) ordine del libro e ordine del mondo; III) linguaggio e apprendimento del mondo; IV) fortuna di Ambroise Paré. Ne emerge un Paré ancorato più alla tradizione antica (Ippocrate, Galeno) che a quella medievale (ad eccezione di Avicenna e Chauliac; cfr. l'articolo di C. Thomasset, p. 17 sgg.), ma nello stesso tempo fortemente innovativo. Esempio ne è la sua posizione critica rispetto al salasso e

la legatura delle arterie da lui adoperata, che traduce in pratica chirurgica una «fiction médiéval», senza peraltro perdere nulla dell'aura magica che circondava il simbolismo del sangue (cfr. il contributo di E. Derrien, p. 49 sgg.). Le considerazioni metodiche di Paré, quali espresse, ad esempio, in merito all'ordine dell'anatomia (discusso da É. Berriot-Salvadore, p. 73 sgg.), vengono ad iscriversi in un quadro più ampio, quello cioè della storia del termine 'méthode'. Come evidenzia M. Huchon (p. 201 sgg.), la concordanza riscontrabile tra il vocabolario dei medici e dei 'dialettici' dell'epoca – il chirurgo razionale è al tempo stesso anche un logico; il suo metodo è improntato al connubio tra ragione ed esperienza – e in particolare l'affinità con la dialettica di Pierre de la Ramée (cfr. p. 215 sg.) imporrebbe una revisione della storia del termine anteriore a Descartes. D'altronde, non manca in Paré un approccio congetturale alla sintomatologia (cfr. il contributo di M.-L. Demonet, p. 231 sgg.); si tratterebbe, nel migliore dei casi, di segni probabili, non di sintomi che con certezza e in ogni caso indicherebbero la stessa malattia. Se Paré mette in questione l'esistenza dell'imene, tale relativismo semiotico nascerebbe da un rispetto tutto religioso per la potenza divina e, d'altro canto, sul piano sociale si tradurrebbe nell'invito di abbandonare l'abitudine diffusa di far verificare la verginità presso un chirurgo (cfr. p. 244 sg.). Un tale atteggiamento realistico si ritrova anche rispetto all'ermafroditismo (che evidenzierebbe uno scarto tra ordine naturale e ordine imposto dalla società) e rispetto all'attività sessuale in generale, che avvicina Paré a posizioni egualitarie (come sottolinea C.-G. Dubois, p. 187 sgg., in particolare pp. 189, 192 sg.). Accenni più che bastevoli a mostrare come un'impostazione di ricerca quale adottata per il Colloquio riesca a rimandare oltre il pensiero cangiante dello stesso Paré (cfr. anche l'ampia bibliografia alla fine del volume, p. 397 sgg.), mettendone in risalto le ripercussioni in altri ambiti del sapere.

D. v. W.

★

E. BELLIGNI, *Auctoritas e Potestas. Marcantonio De Dominis fra l'Inquisizione e Giacomo I*, Milano, Franco Angeli, 2003, 288 pp.

Opera decisamente originale sia per le fonti utilizzate, sia per i percorsi concettuali, che si presenta di estremo interesse per molteplici aspetti. Articolata in tre parti e un capitolo conclusivo, ha come oggetto la concezione dei rapporti tra potere civile (*potestas*) e potere spirituale (*auctoritas*) nell'Europa del primo Seicento interpretata alla luce della vicenda biografica e intellettuale dell'arcivescovo di Spalato, Marcantonio De Dominis, condannato al rogo in effigie dall'Inquisizione romana nel dicembre del 1624, come tutta la sua produzione a stampa. Il De Dominis, teologo irenista, scrittore politico e scienziato, amico di Sarpi, di Kepler, di Grozio, dopo essersi schierato nella vicenda dell'interdetto di Venezia contro avversari quali Baronio e Bellarmino, e dopo aver lasciato l'Italia, trovò asilo nell'Inghilterra di Giacomo I, dal quale venne destinato a fornire un supporto dottrinale alla sovranità assoluta; tornò poi a Roma dopo aver pubblicato le sue opere principali. Il volume fa costante riferimento all'edizione della sentenza di condanna di De Dominis e dei suoi scritti (e della relazione a essa allegata), documenti reperiti presso l'Archivio della Congregazione per la Dot-

trina della Fede e già pubblicati dall'A. nella rivista «Il Pensiero politico», insieme con una lunga nota preliminare. Il libro si dipana attraverso la ricostruzione della vicenda inquisitoriale per poi indagare le cause della partenza per l'Inghilterra e quelle del ritorno a Roma fino al processo e alla condanna. Il primo capitolo ricostruisce la prospettiva dei Padri Inquisitori sulla minaccia che De Dominis rappresentava nei confronti del principio di autorità assoluta del pontefice suggellato dal Concilio di Trento. Partendo dalla narrazione del viaggio verso l'Inghilterra attraverso le terre dei conti Palatini e la pubblicazione del *Manifesto della partenza*, il secondo capitolo ripercorre l'evoluzione delle teorie giurisdizionaliste del De Dominis, dalla sua educazione in seno alla Compagnia di Gesù all'inizio della sua carriera intellettuale come matematico e studioso di ottica intorno allo Studio di Padova, fino all'abbandono dell'abito dei Gesuiti per l'ordinazione a vescovo di Segna e arcivescovo di Spalato, e al ruolo attivo nella vicenda dell'Interdetto di Venezia contro Roma nella «guerra degli scritti». Il terzo capitolo riguarda l'esperienza inglese di De Dominis. I documenti conservati presso la Duke Humphrey Library rivelano come alla base del rapporto tra il re Giacomo I Stuart e il De Dominis ci fosse un informale accordo. Questo prevedeva che l'arcivescovo, in cambio della concessione di onori e rendite, si dedicasse a un'intensa attività pubblicistica che, da una parte, screditasse le ragioni di alcuni dei più celebri sostenitori delle teorie monarcomache cattoliche e degli avversari del diritto divino dei re, e dall'altra sostenesse una fiera battaglia controversistica, intesa come il prolungamento della celebre tenzone teorico-politica svoltasi a inizio secolo tra Bellarmino e Giacomo I sulla primazia del potere spirituale e di quello temporale. Gli scritti prodotti e le edizioni a stampa mostrano che De Dominis non deluse le aspettative del suo committente. La parte conclusiva del volume è volta ad esaminare, alla luce di testi manoscritti (Bodleian Library, Bibliothèque de l'Arsenal), l'impatto in terra inglese del ritorno a Roma dello spalatense e precisamente attraverso: a) il resoconto del processo subito da De Dominis in terra inglese da tre delle maggiori autorità della Chiesa anglicana prima di ottenere il permesso di lasciare il paese; b) l'epistola dai marcanti contenuti irenistici (pubblicata una settantina di anni più tardi a Londra) che egli indirizzò al gomarista John Hall, nota con il titolo *De pace religionis*; c) le lettere di De Dominis a Giacomo I e ad altre autorità della Chiesa anglicana nelle quali aveva cercato di spiegare le proprie posizioni latitudinarie. La vita e le opere di Marcantonio De Dominis diventano così il punto di incontro tra l'analisi di un momento storico, la valutazione di una tradizione millenaria e la relativa sintesi, cioè la proposta di un'utopia ecclesiologica. La reazione dei suoi interlocutori – la Curia romana, anzitutto, e poi la Chiesa e la corona anglicana – fu sempre rapida; del resto egli visse, operò, scrisse all'insegna dell'eresia, ma in maniera ben diversa rispetto a quella di altri eterodossi ed esuli cinquecenteschi. La sua storia è quella di un uomo di fede interessato ad analizzare la realtà politica in cui si sviluppano le istanze dottrinali: non quella, come voleva Delio Cantimori, dell'ultimo esule dell'ultima generazione degli eterodossi fuggiaschi per motivi religiosi.

A. E. B.

W. BOUWSMA, *L'autunno del Rinascimento (1550-1640)*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 2003, 368 pp.

Terzo volume della serie «Storia della cultura occidentale», ambiziosa impresa editoriale avviata dalla Yale University Press e ripresa in Italia da Il Mulino, questa nuova opera costituisce la sintesi finale della ricerca di Bouwsma. Lo storico offre, infatti, una visione d'insieme della grande cultura europea tra fine Cinquecento e inizio Seicento ed indaga il Rinascimento, tradizionalmente visto come l'inizio di una indefinita fase di progresso, analizzandone il momento del declino e della crisi. Ricostruendo la genesi del suo progetto, Bouwsma afferma di avere inizialmente intrapreso il suo studio sulla fase culminante del Rinascimento, e di aver compreso, solo in un secondo momento, «che un culmine è seguito generalmente da una discesa, o quantomeno da un movimento nella direzione opposta». Richiamandosi a *L'autunno del Medioevo* di Huizinga, «un libro che ha inaugurato un nuovo modo di pensare il passato», e che ha fortemente influenzato la ricerca di Bouwsma, come ammette lo stesso autore, si può dire che la storiografia si è sempre, e anche troppo, preoccupata di problemi di origine, delle nascite e delle rinascite, e non si è soffermata con la dovuta attenzione su quelli di decadenza e fine. Ne *L'autunno del Rinascimento* i principali autori del periodo rinascimentale, da Machiavelli a Montaigne, da Galileo a Hobbes, e le loro opere, vengono interpretati alla luce della dialettica creatività-ordine, facendo emergere la tensione fra la tendenza al disordine e alla creatività propria del Rinascimento e quella all'ordine e alla gerarchia che ne caratterizzerebbe il tramonto. La creatività che si sprigiona liberandosi dagli schemi culturali obsoleti, dalle vecchie categorie di pensiero è di per sé una soddisfazione di breve periodo: «a lungo andare genera un effetto distruttivo. Il risultato è un movimento nella direzione opposta, verso una cultura la cui crescente articolazione, tuttavia, risulta alla fine così soffocante, nel lungo periodo, da innescare prima o poi una nuova reazione verso la libertà» (p. 13). Da un lato, dunque, l'autore individua i tratti caratteristici della modernità nello slancio ottimistico che ha contraddistinto il moto di liberazione dell'individuo, che esplora una nuova dimensione dello spazio e del tempo storico; dall'altro mostra, seguendo i grandi personaggi della cultura che si muovono sulla scena europea tra il 1550 e il 1640, come la ricerca di un ordine diverso, fondato sull'autonoma affermazione di nuovi valori, abbia generato ansie e incertezze. Cambiando prospettiva, la cultura rinascimentale, considerata dal punto di vista del suo tramonto, ci appare percorsa da spinte contraddittorie, in equilibrio precario tra fiducia e inquietudine, tra sicurezza e turbamento. Questa ansia di cambiamento, vista da Bouwsma come la dinamica fondamentale del mutamento culturale, per quanto riguarda il Cinquecento viene colta, con particolare rilievo, da Michel de Montaigne e, per il secolo che segue, da Robert Burton, efficaci interpreti, negli *Essais* e nell'*Anatomy of melancholy*, della sensibilità rinascimentale nella sua evoluzione, a cui lo storico affida il compito di testimoniare, in tempi diversi, la comune sensazione di vivere ormai in un mondo fondato sul concetto di mutabilità.

S. P.

G. CAMPBELL, *The Oxford Dictionary of the Renaissance*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2003, XLVIII-863 pp.

L'autore, coadiuvato da *consultant* e *advisory editors* di prestigio internazionale (quali M. J. B. Allen, P. Burke, J. Monfasani e altri), raccoglie in ordine alfabetico circa 4.000 voci riguardanti tutti gli aspetti della cultura rinascimentale: dall'arte all'economia, dalla medicina alla filosofia, passando per le vaste aree terminologico-concettuali della politica, della giurisprudenza e della religione, fino a toccare ambiti specifici – ma fondamentali per ogni studioso di quella cultura – quali l'esplorazione di nuovi mondi e lo sviluppo della stampa. Lo scopo, dunque, è quello di illustrare un'epoca caratterizzata da «permeable boundaries» (p. VII), che si vuole far cominciare dall'inizio del '400 e finire all'inizio del '600. È stato tuttavia ritenuto opportuno l'inserimento di autori quali Petrarca e Boccaccio, che pur non rientrando nei limiti cronologici che l'autore si è imposto, sono 'presenze' importanti nella cultura del Rinascimento. Altrettanto appropriata è la scelta di includere voci quali *Dante in the Renaissance*, *Galen in the Renaissance*, e altre simili, data la fortuna di tanti autori antichi e medievali in epoca rinascimentale. Molte delle voci raccolte nel volume si concludono proponendo una sintetica bibliografia finale, nella quale si rimanda a studi specifici per un approfondimento del tema. L'iniziativa vuole continuare quell'ideale progetto di sintesi del sapere già promosso con altri dizionari e compendi pubblicati dallo stesso editore (*Oxford Companion to British History*, *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ecc.), nei quali il Rinascimento è presente nella misura in cui riguarda i loro argomenti, mentre il volume che presentiamo è tutto dedicato alla varietà culturale di quel periodo storico. L'opera offre inoltre un *Thematic index* (pp. XVII-XLVI) e quattro appendici (*Tables of ruling houses*; *Place names in imprints*; *Dates at which states, and territories in Europe adopted the Gregorian calendar*; *Ligature and contractions in Renaissance Greek*), tutti importanti strumenti di orientamento per il lettore. Il risultato di questo ammirevole sforzo di sintesi è indirizzato tanto agli specialisti quanto agli studenti, nonché ai 'cultori della materia': una bussola per viaggiare alla scoperta di un'epoca affascinante, che lo si faccia per professione o solo per passione.

T. K.

★

E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, XII-254 pp.

Quarto dei Supplementi dedicati agli Studi della rivista «Bruniana & Campanelliana», il densissimo volume di Eugenio Canone ripropone, con significative integrazioni (il capitolo terzo è invece completamente inedito), i contributi presentati dall'autore in varie occasioni negli anni compresi tra il 1996 e il 2000. Il volume ha una forte unità interna ed è percorso da una chiave ermeneutica precisa (cui si allude già nel titolo), che individua nella dialettica dell'unica sostanza – *grembo* eterno delle cose, *seno* inesauribile della natura e *Amfitrite* della divinità – e degli infiniti modi del suo esplicarsi – che non sono la sostanza, ma

«circa la sostanza» – l'autentico cardine della filosofia bruniana. «Dorso e grembo – spiega l'autore nella *Premessa* – indicano rispettivamente il volto cangiante della natura e la realtà immobile dell'infinito, ente indistinto e uno, senza differenza di tutto e parte, principio e principiato; indicano l'infinità dei modi e l'identità della sostanza». In questa prospettiva l'autore ripercorre l'intera produzione bruniana; ne deriva una lettura in filigrana dell'opera del filosofo attraverso la duplice prospettiva dell'ente o sostanza una e infinita (eterna, immobile e indifferente) e delle infinite *moltiformi figurazioni* delle specie e degli individui. Non a caso il saggio *Archetipo e specie* è posto a introduzione dell'intero volume. Questo tema centrale è poi seguito secondo prospettive diverse nei vari capitoli; così nel saggio dedicato alla *Cena de le Ceneri* (cap. 1: *Una cinericia cena*) la cosmologia infinitistica si fonda su una precisa ontologia e all'idea di una pluralità dei mondi corrisponde quella di *moltiformità de lo ente*, mentre i sistemi planetari sono visti come «specie diverse rispetto a un genere unico» (p. 35). Stando alla partizione interna del volume, i primi quattro capitoli indagano il fondamento ontologico della filosofia della natura, i restanti tre il nodo centrale dell'anima. Tuttavia, a conferma dell'unità del volume, il rapporto problematico tra le cose particolari e l'unica sostanza e quindi quello tra anima del mondo e anima individuale attraversano capitoli come *Il fanciullo e la fenice* (in cui si discute anche il rapporto con la tradizione tomista e scotista a proposito del principio di individuazione) e *Bruno lettore di Averroè* (che approfondisce il tema della *venatio sapientiae* e del raggiungimento della beatitudine, con particolare riguardo allo sviluppo di questi temi negli *Eroici furori*). Significativo mi sembra in questo contesto il confronto critico con Felice Tocco, le cui riflessioni sul tema dell'anima rimangono, a distanza di oltre un secolo, tra le più convincenti e ricche di spunti critici. Si segnalano infine i capitoli *I termini della metafisica* e *Una profonda notte animale*, dedicati rispettivamente alla *Summa terminorum metaphysicorum* – di cui Canone aveva curato la ristampa anastatica dell'edizione 1609 già nel 1989 – e allo *Spaccio de la bestia trionfante*, sul quale l'autore aveva esercitato il suo impegno filologico e critico, dando alle stampe nel 2000 una nuova edizione del dialogo.

D. G.

★

C. CAPPA, *Michel de Montaigne. L'appartenenza della scrittura: il dialogo tra vita ed opera negli Essais*, Milano, Franco Angeli, 2003, 206 pp.

L'autore interroga i *Saggi* per comprendervi il ruolo della scrittura, più particolarmente della scrittura di sé, mediante lo studio dei concetti di 'uomo' e di 'io' proposti da Montaigne nell'opera. L'uomo, come il reale tutto, di cui esso è parte integrante ed inseparabile, è varietà. L'ondeggianti pluralità di sfaccettature differenti di cui l'uomo si compone, tutte aventi pari dignità, non riceve stabilità dalla scrittura, che permette 'soltanto' di rispettare e valorizzare tale diversità. La scrittura permette a Montaigne di ritagliarsi «uno spazio di libertà impensabile nelle relazioni sociali». Se nell'ambito sociale la verità è rappresentata dall'estraniamento della propria condizione, cioè dalla cancellazione della propria varietà, nell'opera essa è costituita dallo sposare, nello stile e nella materia, la varietà. Per questo «la vita è *estraneità*, mentre l'opera è *appartenenza*». La

scrittura ha un ruolo positivo, perché è «capace di donare tutto l'*être universel* dell'autore proprio negando ogni contatto con la vita, con le sue azioni lontane dalla torre, definibili alienanti. [Essa] si ritaglia uno spazio di libertà non riacquistando, ma scansando, eliminando la vita». I *Saggi* non rappresentano perciò una autobiografia, seppure costituiscano un elemento importante della vita di Montaigne, affermando, senza pretendere di conferirvi stabilità, la «difficoltà dell'accettare e del risiedere nella nostra condizione» umana, ossia in quell'insieme di coordinate mobili in cui si svolge la vita di ogni individuo. Di grande pregio la bibliografia che riporta le più recenti pubblicazioni sul tema della scrittura in Montaigne, e si avvale degli atti di numerosi e attuali convegni in proposito.

S. B.

*

G. CARVALE, *L'orazione proibita. Censura ecclesiastica e letteratura devozionale nella prima età moderna*, Firenze, Olschki, 2003, XII-233 pp.

Quali furono le dinamiche e le strategie che caratterizzarono la censura delle opere devozionali nel corso del Cinquecento? Come cambiò l'atteggiamento delle autorità ecclesiastiche con l'avvento della Riforma e – in seguito – con la progressiva affermazione della Controriforma? Il volume di Giorgio Caravale risponde proprio a queste domande, attraverso uno studio supportato da una solida base documentaria, frutto di accurate ricerche nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Va inoltre segnalato che il testo viene completato e arricchito da note particolarmente dense sia di rimandi bibliografici che di ulteriori considerazioni. Anche nel caso degli scritti devozionali fu il ciclone luterano a stroncare la diffusione del volgare e la lettura diretta dei testi. In più, dopo il 1517 si incominciarono a vedere pericolose analogie dottrinali anche in testi che prima di quella data sarebbero risultati assolutamente inospettabili. Per farci comprendere meglio questi processi, l'A. passa in rassegna una vasta gamma di opere e di censure, toccando autori noti e meno noti. Si passa da Federico Fregoso a Serafino da Fermo, da Lorenzo Davidico a Pier Paolo Vergerio, tutti sottoposti al rigoroso vaglio del Sant'Uffizio per via dei loro scritti devozionali, permeati nei diversi casi da temi luterani, spirituali, quietisti, o semplicemente antiromani. Alcuni casi particolarmente emblematici – come quello del futuro santo Giovanni Fisher – ci fanno capire come lo zelo dei censori fosse spesso caratterizzato da un'intransigenza che rasentava l'ottusità. Il complesso percorso dall'Indice del 1559 a quello del 1596 fu caratterizzato dall'annosa questione delle espurgazioni e da una ridefinizione delle priorità censorie. È quanto emerge anche dalle annotazioni del Sant'Uffizio redatte alla fine del secolo all'indirizzo di frati tutt'altro che filoluterani come Battista da Crema o Silvestro da Rossano. Il controllo sulla sfera religiosa e devozionale dei fedeli era destinato a conoscere un progressivo allentamento, che in certi ambiti – pensiamo alla lotta alla superstizione – si sarebbe tradotto in una vera e propria resa. Agli inizi del Seicento la prassi censoria avrebbe assunto un aspetto molto diverso da quello teorizzato dalle normative tridentine. Emblematico, sotto questo aspetto, il paradossale caso di Tommaso Campanella con cui Caravale chiude il volume. Intorno al 1630 il filosofo stilese fece dei rilievi più che fondati

a un farneticante testo che tradiva posizioni dall'ortodossia quantomeno discutibile. Ebbene, mentre Campanella veniva fatto oggetto di una nuova offensiva inquisitoriale, le autorità romane ribadivano l'inattaccabilità dello scritto e ne premiavano l'autore con la carica di Maestro del Sacro Palazzo.

S. D. A.

★

Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società, Atti del Convegno internazionale di studi, Siena, 27-30 giugno 2001, a cura di M. Sangalli, introduzione di A. Prosperi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, 2 voll., 710 pp.

Il panorama degli studi di storia religiosa del XVI secolo si è recentemente arricchito di due densi volumi che raccolgono gli Atti di un convegno svoltosi tre anni fa a Siena. La varietà dei temi e la rilevanza dei nomi intervenuti li rendono senz'altro meritevoli di segnalazione. I contributi, offerti da affermati studiosi e da giovani storici, spaziano da argomenti più tradizionali come quelli della formazione pastorale del clero fino a temi che solo recentemente stanno conquistando il proprio spazio nella storiografia modernistica, quale ad esempio, sulla scia dei pionieristici studi di Carlo Ginzburg e Massimo Firpo, il rapporto tra artisti e religione. Una larga parte dei due volumi è occupata dalle ricerche di quegli studiosi che negli ultimi anni hanno lavorato sulle carte dell'Archivio romano dell'ex Sant'Ufficio. Agostino Borromeo si segnala per un ricco intervento sui primi anni di attività della neonata Congregazione dell'Inquisizione; Pierroberto Scaramella mette a fuoco le diverse personalità dei commissari napoletani del Sant'Ufficio, che si succedettero intorno alla metà del Cinquecento, studiando il livello di incidenza del potere centrale romano nel viceregno di Napoli; Matteo Duni approfondisce temi già brillantemente toccati in un volume di recente pubblicazione, soffermandosi sui diversi livelli di cultura (alta e bassa) presenti nel clero della prima metà del secolo; Michaela Valente offre i primi risultati di un'originale ricerca su alcuni protagonisti della polemica anti-inquisitoriale che, a partire dagli inizi del secolo, si dipana in tutta Europa nel corso dei decenni successivi. I contributi di Giovanni Romeo e Michele Mancino, infine, basati su un primo studio sistematico del fondo della Congregazione dei Vescovi e Regolari, offrono un'ulteriore ondata di novità ai due volumi in questione, ricordando alla comunità dei cinquecentisti che sono ancora molti gli archivi e i fondi ecclesiastici inesplorati. Non di solo Sant'Ufficio si vive.

G. C.

★

G. B. DELLA PORTA, *De ea naturalis Physiognomoniae parte quae ad manum lineas spectat libri duo*, in appendice *Chirofisionomia*, a cura di O. Trabucchi, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, CII-166 pp.

La Santa Inquisizione, nonostante le pressioni di Federico Cesi, fondatore dell'Accademia dei Lincei e personaggio noto agli ambienti curiali, non concede a

della Porta l'*imprimatur* per la pubblicazione della *Chironomia* (o *Chirofisionomia*). Lo scienziato, ormai anziano, lascia l'opera nel cassetto che viene portata alla luce, e solo in traduzione italiana, da Pompeo Sarnelli a 62 anni dalla sua morte. L'edizione di Trabucco pubblica sia la traduzione del Sarnelli sia, per la prima volta, il testo latino recuperato in un autografo che si conserva nella biblioteca «Osler» di Montréal in Canada. Il manoscritto vi era pervenuto nel 1917 acquistato, tramite un antiquario, in un'asta londinese di Sotheby's. L'opera costituisce, insieme alle altre due *Fisionomie*, l'*umana* e la *celeste*, un corpus fisiognomico unitario, che tratta una materia delicata e a rischio di censura per le implicazioni divinatorie che comportava e che erano vietate dalle autorità religiose. Si ricordino le vicende giudiziarie dell'autore degli anni '70 e il divieto di pubblicare alcunché senza il permesso del Tribunale supremo dell'Inquisizione romana, così come recitava un decreto del card. Santoro. Scritto forse a più riprese, il testo è molto intrigante perché parte del materiale vive in simbiosi con quello della *princeps* dell'*Humana Physiognomonica* del 1586 e/o delle edizioni successive (in particolare quello della traduzione italiana del 1602 pubblicata a Napoli da Carlino e Vitale), ma non sono estranei anche larghi brani della *Celeste* come dimostra Trabucco nel lungo saggio introduttivo. L'opera è composta di due libri: il primo è una sorta di anatomia della mano in quanto ne descrive tutte le singole parti; il secondo, invece, descrive le linee del palmo della mano e i disegni che esse tracciano per trarne conclusioni divinatorie. La traduzione del Sarnelli, per quanto fedele, talvolta tradisce il testo latino attraverso interpolazioni ed aggiunte appartenenti a tipologie diverse e attentamente evidenziate dall'editore. L'edizione del testo latino è stata condotta su tre manoscritti: il già citato osleriano, un secondo conservato a Montpellier e un terzo alla Biblioteca Nazionale di Napoli. Il manoscritto canadese appare essere l'autografo, mentre quello di Montpellier un suo apografo e il terzo una copia del nipote Filesio con interventi autografi dell'autore. L'edizione, condotta secondo i criteri dell'Edizione nazionale delle opere di G. B. Della Porta, si segnala per accuratezza e acribia. Una sola annotazione marginale: sarebbe stato auspicabile che almeno nell'*Index auctorum* fossero indicate in maniera uniforme e completa le edizioni consultate dal curatore.

A. PA.

*

U. DOTTI, *Machiavelli rivoluzionario. Vita e opere*, Roma, Carocci, 2003, 512 pp.

Riprendendo un suo precedente studio, *Niccolò Machiavelli: la fenomenologia del potere*, Dotti compie un'opera di sintesi notevole sul rappresentante massimo della *liberazione* degli intellettuali italiani dall'ermeneutica sacra. Machiavelli è rivoluzionario perché, al pari di Copernico, sovverte il quadro improntato alla verità dogmatica della fede e lo reinventa come autonomo processo umano. L'autocreazione dell'uomo attraverso il proprio lavoro diviene il fondamento non solo dell'attività sociale, ma dello sviluppo della società stessa: è quanto afferma lucidamente Ugo Dotti in chiara connessione con il pensiero marxista e gramsciano a cui esplicitamente fa riferimento. Il vizio, la fortuna, i valori pub-

blici prescindono dall'attinenza al loro valore sacrale, e si connotano di una dirompente carica sociale che regola la prassi umana. Non è un caso che Machiavelli fu uno dei pochi fiorentini a non subire l'incantesimo di Girolamo Savonarola, ma anzi apertamente ad irriderlo. Sono la scienza della politica e la forza dello Stato che guidano l'agire umano: provvidenziali taumaturghi, volti più a mantenere il potere che a fare l'interesse dello stato, non possono essere presi sul serio. Attraverso un dialogo serrato fra il personaggio e le sue opere, anche quelle apparentemente impolitiche, Dotti riesce a restituire il pensiero di Machiavelli in tutta la sua seducente, appassionante complessità.

A. G.

★

M. FICINO, *Index nominum et Index geographicus*, bearbeitet von D. Gall, P. Riemer, U. Rombach, R. Simons, C. Zintzen, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2003 («Indices zur lateinischen Literatur der Renaissance», III, 1), xciv-120 pp.

Nella collana «Indices zur lateinischen Literatur der Renaissance», pubblicata a cura di Clemens Zintzen dall'«Akademie der Wissenschaften und der Literatur» di Magonza, di cui sono finora apparsi due volumi – dedicati rispettivamente a Coluccio Salutati (1992) e a Cristoforo Landino (1998) –, è uscito il primo tomo del volume terzo, che si propone di rendere maggiormente accessibile l'opera di Marsilio Ficino. L'impostazione della collana contempla di volta in volta quattro indici: a soggetto, geografico, dei nomi e dei luoghi. Per Ficino, sono in preparazione due altri tomi, comprendenti un *Index rerum* (vol. III, 2) e un *Index auctorum* (vol. III, 3). L'indice è basato sull'edizione degli *Opera omnia* di Ficino pubblicata a Basilea, in due volumi, nel 1576 (rist. anast., con una lettera introduttiva di P. O. Kristeller e una premessa di M. Sancipriano, Torino 1983; va menzionata anche la nuova rist. a cura di S. Toussaint, Paris, 2000), nonché sugli scritti ficiniani non compresi nell'edizione di Basilea, editi nel *Supplementum Ficinianum* a cura di P. O. Kristeller (Firenze 1937; rist. 1973). Laddove esistevano, sono state considerate come base testuale dell'indice anche edizioni critiche moderne, ad esempio l'edizione della *Theologia Platonica* a cura di R. Marcel (Paris, 1964-1970) oppure l'edizione del primo degli *Epistolarum libri XII* a cura di S. Gentile (Firenze, 1990). Tale base testuale (per cui si veda «Siglen und bibliographische Nachweise», pp. xci-xciv), che tiene conto inoltre dell'edizione del testo in volgare del *Consilio contro la pestilenza* a cura di E. Musacchio (Bologna, 1983), sarà a base anche di un'edizione CD-ROM – già esistente per Coluccio Salutati (2001) –, prevista dopo l'ultimazione degli indici a stampa, che riunirà testi ficiniani e indici. Aprono il presente volume una premessa e un'introduzione all'opera di Ficino di C. Zintzen (p. vii ss.), seguite da una bibliografia aggiornata, che si collega a quella di Kristeller del 1987 (pp. xxv-xxxvii) – in cui manca comunque il riferimento ai vari contributi dedicati a Ficino apparsi su «Verbum. Analecta neolatina» (1999/1-2) nonché all'aggiornamento bibliografico ficiniano dal 1986 in poi pubblicato su «Accademia» a partire dal n° II (2000) –, da una sinossi delle pagine degli *Opera omnia* con le edizioni moderne contemplate, che riporta inoltre l'indice generale dell'edizione cinquecentesca (pp. xxxix-lxx), e

da un'indice degli *Epistolarum libri*, che informa su autore, destinatario, luogo e data di stesura delle singole lettere (p. LXXI sgg.). L'indicizzazione considera anche alcuni testi contenuti negli *Epistolarum libri* e nel *Supplementum Ficinianum* di cui non è autore Ficino, non però le sue traduzioni di opere antiche. Oltre ai personaggi e ai luoghi storici, l'indice dei nomi e l'indice geografico comprendono anche nomi di personaggi e luoghi mitici e biblici. Si tratta in effetti di un indice ragionato, in quanto le voci offrono, oltre all'indicazione di opera e luogo, una breve descrizione delle entrate (schizzo biografico o geografico, descrizione del significato mitologico). Per evidenziare l'importanza degli indici come strumento privilegiato di accesso agli scritti di un autore, si può qui ricordare che già nell'edizione basileense degli *Opera omnia* di Ficino figura un ampio *Index rerum ac verborum*.

D. v. W.

★

Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al 'libertinisme érudit', Atti del Convegno di studi Lecce-Taurisano, 24-26 ottobre 1985, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 2003, 528 pp.

Dopo un'attesa durata ben diciotto anni, è finalmente apparso, per i tipi dell'editore Congedo il volume su *Giulio Cesare Vanini: dal tardo Rinascimento al 'libertinisme érudit'*, che raccoglie gli Atti dell'omonimo Convegno, svoltosi fra Lecce e Taurisano, il 24-26 ottobre 1985. Curatore del ponderoso volume è Francesco Paolo Raimondi, esperto studioso di Vanini, il quale, oltre ad aver ordinato scrupolosamente la variegata moltitudine di contributi, ne ha altresì tracciato le linee fondamentali in una densa Introduzione, che ripercorre non solo i contenuti del volume, ma anche la sua tormentata vicenda editoriale. Il testo è presentato da note inaugurali di Tullio Gregory e Donato Valli, e si conclude con una nota di Fulvio Tessitore. L'intento dell'opera, che si presenta come una pietra miliare nel percorso degli studi vaniniani, è quello di collocare in una nuova luce e in una più ampia prospettiva ermeneutica la complessa personalità del filosofo salentino, che, più di ogni altro conterraneo, si distingue per la sua statura di livello europeo. Gli autori dei ventitré saggi del volume hanno focalizzato la loro attenzione soprattutto sulla fortuna (G. PAPULI, *Recenti studi vaniniani*; L. BIANCHI, *Un dibattito sull'ateismo agli inizi del XVIII secolo: la polemica D. Durand-P. Bayle sul caso Vanini*; F. POLITI, *Il Vanini di Hölderlin*; V. ZACCHINO, *Vaniniani e antivaniniani tra Otto e Novecento*); sugli aspetti biografici (F. BOZZI, *La 'peregrinatio in Europam' di un filosofo pugliese*; F. DE PAOLA, *Giulio Cesare Vanini: un itinerario biografico-culturale*); sugli ambienti culturali in cui operò il filosofo (G. BENZONI, *Presenze meridionali sullo sfondo lagunare*; E. DE MAS, *Vanini nell'ambito del Seicento anglo-veneto*); sulla presenza di radici pugliesi e salentine nell'opera vaniniana (R. JURLARO, *Aspetti magici e superstizioni pugliesi in Giulio Cesare Vanini*; G. IACOVELLI, *L'ambiente medico di terra d'Otranto al tempo di Giulio Cesare Vanini*); sulle matrici culturali cinquecentesche o più generalmente aristoteliche (H. DETHIER, J.-C. Vanini et l'Amphitheatrum de Heinrich Khunrath, A. INGEGNO, *Vanini e Cardano: una rilettura*; G. ZANIER, *La storicità della religione come problema filosofico in Pomponazzi e Vanini*; G. FEDERICI VESCOVINI, *Estremi esiti radicali delle*

teorie astrologiche della scuola aristotelica 'padovana' dei secoli XIV-XVI nelle opere di Vanini) e, finalmente, sui nessi con il libertinismo (M. T. MARCIALIS, *Uomo e natura* in G. C. Vanini e nel 'libertinage érudit'; O. POMPEO FARACOV, *Vanini e la stregoneria*; G. ERNST, *Vanini e l'astrologia*; M. PROTO, *Vanini, Machiavelli e il libertinismo politico*; F. FISTETTI, *Etica della 'foelicitas' e mortalità della ragione in Giulio Cesare Vanini*; C. VASOLI, *L'Imago naturae nell'opera del Vanini*; M. TORRINI, «*Et vidi coelum novum et terram novam*». A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo; A. NOWICKI, *Vanini e la filosofia dell'incontro*). In generale, tra i due poli indicati dalla tematica del Convegno, l'interesse degli studiosi si è concentrato prevalentemente sul primo, vale a dire sulle matrici tardo-rinascimentali, più che sulle implicazioni libertine del pensiero vaniniano. Queste ultime diverranno invece oggetto di più attenta analisi nel terzo Convegno di Studi su *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, tenutosi a Taurisano il 28-30 ottobre 1999, i cui Atti sono stati pubblicati a cura dello stesso F. P. Raimondi presso il medesimo editore nel 2000 (cfr. la recensione di G. Ernst su questa rivista, XVIII, 2002, 1, pp. 292 sgg.).

M. C.

*

D. MARCATTO, «Questo passo dell'Heresia». *Pietrantonio Di Capua tra Valdesiani, Spirituali e Inquisizione*, Napoli, Bibliopolis, 2003, 264 pp.

Attraverso le vicende dell'arcivescovo di Otranto, Pietrantonio Di Capua, durante il pontificato di Giulio III (1550-1555), Dario Marcatto ricostruisce una svolta nella storia italiana, la «fulminea ascesa dell'Inquisizione ai vertici della Chiesa romana». Esponente di un'aristocratica famiglia napoletana, Pietrantonio Di Capua, dopo aver frequentato il circolo di Valdès e poi quello degli spirituali, sin dall'autunno 1551 era candidato alla nomina cardinalizia sostenuto dalla corte imperiale e dai Gonzaga suscitando così l'aperta ostilità dei cardinali inquisitori e incontrando la pavida e ambigua reazione di Giulio III. Continuamente osteggiato dall'Inquisizione, Di Capua fu infine costretto alla purgazione canonica (marzo 1553): il Sant'Uffizio, la cui strategia non era certamente scevra da implicazioni politiche, era dunque riuscito ad affrancarsi da «ogni ingerenza delle autorità civili nelle questioni dottrinali» (p. 58). Nell'autunno del 1553 le condizioni politiche favorirono il definitivo giro di vite contro i valdesiani e, malgrado le sollecite pressioni, per l'ennesima volta Di Capua non fu nominato cardinale a causa delle passate frequentazioni ereticali dalle quali si era dovuto emendare pubblicamente. Nel coacervo di giochi di potere e di inimicizie personali, la crescente forza del partito degli intransigenti schiacciava Giulio III a giustificare, con i Gonzaga, la mancata nomina cardinalizia del Di Capua, colpevole di esser «cascato per piacerli troppo l'ingegno suo, per confidarsi troppo nella sua prudentia, per la conversatione del Valdesio et altri eretici, et per credersi di acquistar nome di dotto con interpretare al riverscio le Scritture». Sotto il pontificato di Carafa, Di Capua fu costretto a rifugiarsi nel Regno di Napoli per evitare un procedimento a cui, invece, non poté sottrarsi, dopo l'esperienza di nunzio a Venezia, sotto il pontificato di Pio V. Infatti, probabilmente nella primavera del 1568, 'regolati i conti' degli *humori antichi* con Carnesecchi, Giannetti ed altri, Ghislieri chiudeva le pendenze dell'arcivescovo di Otranto con un procedimen-

to extragiudiziale in virtù anche dello zelo pastorale da questo mostrato a Trento e nell'azione nella diocesi idruntina. Con la preziosa appendice documentaria – da archivi e biblioteche (Mantova, Modena, Parma, Firenze, Sant'Uffizio, Simancas) – di oltre 100 pagine, il quadro attentamente ricostruito dall'A. mostra non solo uno spaccato di storia religiosa, ma anche la cesura rispetto al passato per il ruolo tramontante delle antiche famiglie aristocratiche nel sacro collegio (p. 145).

M. V.

*

G. MOCCHI, *Individuo «bene fundatum». Controversie religiose moderne e idee per Leibniz*, Roma, Carocci, 2003, 222 pp.

Lo studio ricostruisce gli ambienti intellettuali e le atmosfere culturali che fanno da sfondo alla complessa architettura della filosofia di Leibniz e segue la circolazione delle idee che, come si legge nell'*Introduzione*, «in qualche misura hanno costituito una sponda di riflessione all'interno della costruzione della metafisica leibniziana». L'autrice ci guida nell'esplorazione dei 'dintorni' di Leibniz, risalendo alla genesi di quei motivi, appartenenti ad un ambito filosofico tardo rinascimentale, a cui avevano attinto a piene mani tanto i neoplatonici inglesi, tanto personaggi eccentrici come il cabalista e medico d'origine belga Francis Mercurius van Helmont, e singolari come Lady Anne Conway, intensa e vibrante figura di *woman thinker*. Non è un caso, infatti, che lo stesso Leibniz accomuni van Helmont, Anne Conway ed Henry More, platonici moderni, a Cardano e Campanella, filosofi della natura del Rinascimento che si erano contraddistinti per aver dato «vita e percezione a tutte le cose». Riannodando i fili della complessa trama di influenze, ora più dirette e chiare, ora più tenui e segrete, quasi sottili fascinazioni, che alcuni di questi temi della tradizione, ripresi e discussi per tutto il XVI secolo, hanno esercitato sul sistema metafisico di Leibniz, la studiosa ci rimanda l'immagine di un pensatore 'plurimo', restituito alla complessità della sua ispirazione filosofica. La parte centrale del saggio, in particolare, è dedicata all'analisi di quegli elementi che hanno inciso sulla formulazione di una diversa concezione della sostanza da parte del filosofo, che passa dalla nozione corporea della sostanza stessa, presentata nel *Discorso di Metafisica*, alla concezione spirituale propria della *Monadologia*; ed è soprattutto sul concetto di monade, «impregnato di ascendenze rinascimentali, vitalistiche o cabalistiche», fondamento della metafisica leibniziana matura, che la studiosa istituisce un confronto con le posizioni teoriche assunte da Anne Conway. Ne *I Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*, opera dalla travagliata vicenda editoriale, pubblicata postuma nel 1690, e qui presentata in traduzione italiana, la Conway, in contrasto con le filosofie dualiste di Cartesio e di Henry More, studiando le quali si era avviata alla filosofia, propone una teoria monista della sostanza, che deriva la natura delle cose dagli attributi comunicabili del loro creatore, cioè potenza e saggezza. La parte conclusiva del libro è dedicata alla figura di un'altra filosofa inglese, Damaris Cudworth Masham, e alla discussione dei suoi *Occasional Thoughts*, composti nel 1704, e pubblicati anonimi un anno dopo, in cui la figlia del filosofo Ralph prospetta un modello di cristianesimo razionale, costruito sulla

convergenza di ragione e rivelazione. Damaris Masham, come è messo ampiamente in rilievo dalla Mocchi, non si interessa solo di questioni d'ordine morale, alimentate dallo stretto rapporto intellettuale e personale che intrattenne con Locke, ma nella corrispondenza con Leibniz richiama l'attenzione su precise questioni metafisiche, discusse in modo acuto e penetrante. Attraverso le intense discussioni etiche e i serrati scambi intellettuali con i maggiori filosofi dell'epoca, il libro ci introduce in quel 'salotto filosofico' di Oates, che Lady Masham creò nella sua residenza, punto d'incontro per amici inglesi e studiosi d'oltremarina, e piacevole luogo di «Rational Conversation», come Damaris si esprime in una lettera scritta nel 1704 a Leibniz.

S. P.

*

Mondes, formes et société selon Giordano Bruno, textes réunis par T. Dagron et H. Védrine, Paris, Vrin, 2003 («De Pétrarque à Descartes», LXXI), 222 pp.

Il volume raccoglie gli atti di un convegno che si è tenuto a Parigi dal 23 al 25 marzo 2000, nel quadro delle celebrazioni del IV centenario della morte di Giordano Bruno. Gli organizzatori del convegno, nonché curatori del volume, sono due noti studiosi francesi ai quali si devono importanti saggi su Bruno. Hélène Védrine è infatti autrice di uno degli studi più significativi sul Nolano, uscito tra l'altro in anni in cui la bibliografia bruniana non era certo ricca come oggi e muoversi tra le pagine di Bruno era particolarmente arduo. Lo studio di Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno* (Paris, Vrin, 1967 e ora nuovamente a disposizioni degli studiosi in una ristampa del 1999), offre una riflessione articolata su temi cruciali della riflessione bruniana. A Tristan Dagron si deve invece un interessante e recente saggio, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno* (Paris, Vrin, 1999), che ha anch'esso il pregio di confrontarsi con problematiche centrali della speculazione bruniana. Gli atti del convegno, che si aprono con un'accurata introduzione di Dagron, sono stati divisi dai curatori in tre sezioni. La prima, *L'histoire, la politique et la question religieuse* (pp. 29-109), si apre con un contributo di Diego Quagliani che analizza, attraverso i documenti processuali, gli argomenti utilizzati da Bruno al cospetto degli inquisitori (*L'autodéfense de Giordano Bruno*). Jean-Pierre Cavaillé affronta un aspetto particolare della scrittura del Nolano, quello della dissimulazione, attraverso lo studio di alcuni celebri passaggi dello *Spaccio* (*Théorie et pratique de la dissimulation dans le Spaccio della bestia trionfante*). Sempre a questo dialogo bruniano sono dedicati altri due saggi, quello di Alfonso Ingegno, che ne affronta gli aspetti allegorici e la loro valenza nella critica del cristianesimo (*L'expulsion de la bête triomphante de G. Bruno et la naissance d'une mythologie moderne*) e quello di Bertrand Levergeois, che si sofferma sull'analisi del mito di Atteone (*Le bain de Diane ou deux lignes de fureur: Bruno-Klossowski*). Il saggio di Védrine (*Giordano Bruno et l'histoire*), che chiude questa prima sezione, è invece incentrato sul rapporto di Bruno con la storia attraverso tre punti di vista specifici: «1) Les lignes obliques de l'enchaînement passé/présent. 2) Le temps vécu et la crise. 3) Le temps dépassé et retrouvé: héroïsme et magie» (p. 99). La seconda

sezione del volume, *Cosmologie et métaphysique* (pp. 113-131), contiene i saggi di Antonella Del Prete e di Dagron. La studiosa italiana («*L'attiva potenza dell'efficiente*» et *l'univers infini. Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu*) riflette su alcuni aspetti della concezione dell'infinito in Bruno mostrando la complessità delle sue fonti, in particolare rispetto al quel «principio di pienezza», messo in rilievo da Lovejoy, per il quale, secondo recenti interpretazioni critiche, non andrebbe trascurata «*existence d'une voie aristotélicienne*» (p. 113). Dagron (*La doctrine de l'essence du De la causa: les sciences spéculatives chez Giordano Bruno*) da parte sua prende in esame una delle «difficultés de la pensée» di Bruno, quella «*tension qui existe chez lui entre la thèse de l'être un et infugurable, et le "réalisme" affiché dans de nombreux textes*» (p. 133). La sezione che chiude il volume è interamente dedicata a diversi *Aspects de la fortune de Giordano Bruno* (pp. 153-208). Si va dall'importante lettura che delle opere bruniane fece Mersenne (Jean Seidengart, *Mersenne lecteur et critique de l'infinitisme de Bruno*), alla voce *Brunus* del *Dictionnaire* di Bayle e a come questa fu più tardi utilizzata da Jean Baptiste Robinet (Giuditta Bosco, *La médiation de Bayle: Giordano Bruno et Jean Baptiste Robinet*), per approdare ai due articoli dedicati all'interesse suscitato da Bruno in Jacobi e Schelling (STEPHAN OTTO, *Le "symbole de la vraie philosophie". La nolana philosophia et sa transmission à Schelling par Jacobi*; MICHAELA BOENKE, *Giordano Bruno dans la philosophie de l'identité de Schelling*).

A. PE.

★

N. ORDINE, *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*, Venezia, Marsilio, 2003, 256 pp.

Il libro ripercorre l'itinerario umano ed intellettuale di Bruno nel triennio 1582-1585, durante il quale il filosofo scrisse le sette opere italiane, una commedia, il *Candelaio*, e sei dialoghi, intrecciando strettamente fra loro i temi della filosofia, della letteratura e della pittura. Dalla Francia di Enrico III all'Inghilterra di Elisabetta I, l'autore ridisegna la fitta trama di rapporti che legarono il Nolano ai maggiori esponenti culturali dell'epoca. Nella ricostruzione degli ambienti e delle circostanze storiche in cui gli scritti furono elaborati e composti si coglie con maggiore evidenza il nesso che collega fra loro le tappe di questo percorso, in cui, come è detto, si fondono «esistenza e conoscenza, parola e pensiero, biografia e filosofia»; le opere italiane, infatti, sono il frutto di un disegno filosofico coerente, rappresentano la testimonianza di un progetto che dalla *Cena de le Ceneri* si estende fino agli *Eroici furori*. È proprio nei *Furori* che il Nolano riannoderà i legami tra letteratura e vita, poesia e filosofia, proseguendo nel suo progetto 'eversivo' stravolgendo l'identità del genere dialogo, fondendo prosa e poesia, versi e commento, immagini e parole: «Non bisogna dimenticare» – infatti – che pur essendo un dialogo, «potrebbe anche trattarsi di un libro di imprese, di un canzoniere o di un commento filosofico... a un canzoniere. Siamo di fronte a una complessa architettura che sfugge a una precisa etichetta, che si sottrae a ogni canone tradizionale». Nel dialogo Bruno si presenta come filosofo-pittore, facendo dell'immagine un elemento essenziale della sua teoria della conoscenza. Al tema dell'immagine, mediazione indispensabile, strumento effi-

cacissimo per rendere visibile l'invisibile, sono dedicati gli ultimi capitoli del libro che ruotano intorno al rapporto che si instaura, nella nolana filosofia, tra filosofia e pittura, già anticipato nel *Candelaio*, dalla figura del pittore-filosofo Gioan Bernardo e dall'uso metaforico che Bruno fa del lessico pittorico. Filosofo e pittore, nell'interpretazione di Ordine, sono accomunati dal lavoro con le ombre, «fabbricano immagini a partire da proiezioni, si misurano continuamente con una realtà costruita sul complesso rapporto tra sostanza e apparenza», e a partire dal mito delle origini della pittura, lo studioso rilegge i suggestivi miti di Atteone e di Narciso.

S. P.

★

Pensiero e immagini. Tradizione e innovazione nelle opere di Bruno e Campanella, vol. II, a cura di A. Cerbo, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Libreria Dante & Descartes, 2003, 284 pp.

È apparso di recente il secondo volume di *Pensiero e immagini. Tradizione e innovazione nelle opere di Bruno e Campanella* che raccoglie gli ultimi contributi di un gruppo di studiosi impegnati nella Ricerca su «Bruno e Campanella, le loro opere e la loro fortuna». Il volume consta complessivamente di cinque studi che vertono intorno a tematiche di letteratura, di filosofia e di scienza evidenziando alcuni significativi aspetti della figura e dell'opera dei due pensatori. Il saggio di Anna Cerbo, incentrato sulla poetica di Tommaso Campanella, si articola in una verifica delle tradizioni letterarie che vengono privilegiate da alcuni accademici napoletani e cosentini del tardo-Rinascimento e in un'analisi delle modalità con cui Campanella si confronta con autori e opere dell'antichità classica e dell'occidente latino all'interno della sua riflessione critica e della sua ricerca teorica. L'analisi di Anna Cerbo tiene conto, tra l'altro, del commento di Campanella ai *Poëmata* di papa Urbano VIII che si costituisce come esempio emblematico della ricchezza delle fonti erudite rinvenibili nell'opera critico-esegetica del filosofo di Stilo. Il contributo di Walter Lupi si incentra sui sonetti introduttivi del *De l'infinito, universo e mondi* di Giordano Bruno (*Mio passar solitario a quelle parti; Uscito de prigione angusta e nera; E chi mi impenna, e chi mi scalda il core?*) che risultano incardinati sul filone naturalistico della letteratura poetica meridionale. La lettura dei sonetti bruniani si offre come spunto per ripercorrere le linee essenziali dell'opera poetica del filosofo di Nola che, ad un'analisi attenta, appare intessuta di una fitta trama di richiami e di suggestioni filosofiche che la rendono una metafora della filosofia nolana. Lo studio di Clementina Gily consiste invece in una definizione del significato dell'immagine in Bruno e in una ricostruzione delle diverse interpretazioni del pensatore di Nola nella storiografia del Novecento. La studiosa insiste sulla duplice valenza dell'immagine nell'opera di Bruno che fa della metafora e del simbolo linguistico il luogo privilegiato della comunicazione e dell'espressione estetica e usa l'immagine come strumento fondamentale della macchina della memoria. L'analisi di Clementina Gily conferma la tesi storiografica di Bruno «filosofo della comunicazione universale» e produce una nuova immagine del Nolano come teorico della comunicazione *ante litteram*. Il saggio di Teresa Rinaldi è incentrato su Campanella e illustra i

mutamenti del concetto di *mens* nell'opera filosofica e letteraria del filosofo di Stilo. L'autrice focalizza l'attenzione sui diversi significati del concetto di *mens* evidenziando alcune concezioni epistemologiche, metafisiche e teologiche che innervano l'opera di Campanella e che sono riconducibili a una posizione radicalmente antiaristotelica. Di ampio respiro è infine lo studio di Pasquale Sabbatino che ripercorre il complesso intreccio di concezioni astrologiche e di miti escatologici che caratterizzano la tradizione culturale dell'occidente cristiano e che si costituiscono come occasione di un serrato dibattito che investe eruditi, artisti, scienziati, filosofi e teologi del Rinascimento italiano ed europeo. Sabbatino valuta l'originalità della posizione naturalistica di Bruno che supera e trascende la tradizione di pensiero astrologico e l'escatologia classica opponendo alla tesi della fine del mondo e del giudizio universale un pensiero eterodosso che concilia l'ipotesi di un mondo senza fine con la tesi di una giustizia naturale che si dispiega in una vita eternamente vissuta.

M. P.

★

I racconti delle streghe. Storia e finzione tra Cinque e Seicento, a cura di G. Poggi, Pisa, ETS, 2003, 292 pp.

L'avanzamento degli studi narratologici pone l'obbligo di rileggere classici e opere del patrimonio culturale con nuovi strumenti interpretativi. È quanto Giulia Poggi propone in questo libro. Riconoscere il «bugiardo autorizzato», come lo definisce Cesare Segre, diventa l'obiettivo degli autori che nelle tre sezioni – «Narrare», «Rappresentare», «Raccontare» – esaminano la figura della strega nella letteratura spagnola fino al *Dialogo dei cani* di Cervantes, grazie al quale essa conquista quella dignità letteraria che in altre letterature, come in quella inglese, già aveva, come dimostra il saggio di Mucci sul teatro elisabettiano e giacomiano. Dalle narrazioni di streghe si passa alla loro rappresentazione iconografica (A. Tavoni) ed infine al racconto, arrivando a far coincidere la vicenda storica delle streghe con quella retorica (p. 11). Il volume si chiude con la traduzione del *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* dell'umanista Pedro de Valencia: turbato dal resoconto di un autodafè, egli denunciò i rischi di rendere pubbliche le nefandezze delle streghe; inoltre, ammonì a non prestare fede ai racconti delle streghe per non ricadere nei vizi del gesuita Martin Antonio Del Rio, autore delle *Disquisizioni magiche*, incapace di distinguere tra finzione e realtà, e imputabile quindi di «un'assai colpevole ingenuità» (p. 272). Il parere dell'umanista è anche alla base delle decisioni nei riguardi delle streghe di Zugarramurdi di Alonso de Salazar Frias, l'avvocato delle streghe, le cui vicende sono state ricostruite da Gustav Henningsen in un'opera divenuta un classico della storiografia sulla caccia alle streghe. Felice Gambin riprende e sviluppa l'ipotesi che vuole la *Cañizares* di Cervantes influenzata dal *Discurso* di Pedro de Valencia. Anche della prospettiva della letteratura spagnola e della riflessione narratologica possono giovare, grazie a questo libro, gli studiosi dell'età moderna.

M. V.

★

C. RIVOLETTI, *Le metamorfosi dell'utopia. Anton Francesco Doni e l'immaginario utopico di metà Cinquecento*, Lucca, Pacini Fazzi, 2003, 160 pp.

Come è emerso dagli studi filologici e critici più recenti dedicati alla sua opera, Anton Francesco Doni (1513-1574) non fu solo un frenetico stampatore e un attivissimo poligrafo, ma fu una delle personalità più significative del mondo culturale italiano del Cinquecento. L'autore dei *Mondi* e de *I Marmi* fu tra i primi a pubblicare un testo, il *Mondo savio e pazzo*, che tratteggia i contorni di un mondo nuovo e fu, inoltre, il primo stampatore in Italia dell'*Utopia* di Tommaso Moro, tradotta da Ortensio Lando nel 1548. In questo volume Rivoletti pone opportunamente in risalto come Doni colga la forza della costruzione utopica del Lord Cancelliere, recuperando in modo originale il rapporto capovolto saggezza-follia, che equivale ad un rovesciamento del punto di vista dal quale osservare la realtà, e rafforzi una tendenza al paradosso che aveva già manifestato la sua centralità nell'elogio erasmiano della follia, la forma più alta di saggezza. Il confronto tra Doni e More, a cui è dedicata la prima parte del libro, viene spostato dall'autore «all'interno dell'ambito specificamente letterario delle strategie della finzione poetica, della loro funzione in relazione al messaggio utopico e del loro riuso nella produzione di nuove utopie», abbandonando il terreno, fin troppo praticato, delle analogie e delle differenze ideologiche e politiche. *Utopia*, grandioso sogno di riforma, è percorsa da ambivalenze ed ironie; è un libro serissimo e giocoso, a doppio fondo, e non è un caso che ancora oggi, tra gli aggettivi usati per definire il *libellus* moreano, i più ricorrenti siano proprio quelli che fanno riferimento alla sua enigmaticità, elusività, ambiguità. Come scrive Baczko, nella voce *Utopia* dell'*Enciclopedia* Einaudi, tra il 1516 e il 1518 Moro, Gilles, Erasmo e Budé «giocano all'utopia», secondo le regole del paradosso e del *serio ludere*. Doni, intellettuale sempre pronto ad infrangere il codice letterario nella sua pratica di scrittura, sfrutterà in modo funambolico questa dimensione ludica e paradossale. Il suo *Mondo savio e pazzo* si sottrae, dunque, ad una interpretazione che privilegi il binomio classico ideologia da una parte e utopia dall'altra, l'antitesi che secondo Mannheim intercorre tra i valori dell'ordine costituito e il nuovo progetto politico, testimoniando che l'utopia italiana del Cinquecento sfugge, nella sua ricchezza e complessità, a rigide classificazioni di genere. Facendosi guidare dalla complessità dell'ispirazione doniana, Christian Rivoletti ricostruisce i molteplici significati e i vari aspetti che il testo offre all'attenzione dell'interprete che, abbandonando gli aspetti ideologici, si concentri sullo specifico letterario del discorso utopico e sulla sua funzione, offrendo una serie di concrete chiavi di lettura. La seconda parte del volume è incentrata sull'analisi delle due illustrazioni che campeggiano nelle prime pagine del dialogo del *Mondo savio e pazzo*; le silografie, tratte dalle *Sorti* di Francesco Marcolini, che rinviano alle due dimensioni del mondo ideale, spazio e tempo, nella loro allusività simbolica ci consentono di cogliere la vasta gamma di sfumature della costruzione utopica.

S. P.

S. SERRAPICA, *Per una teoria dell'incertezza tra filosofia e medicina. Studio su Leonardo di Capua (1617-1695)*, Napoli, Liguori Editore, 2003, x-112 pp.

Inserito nei Quaderni del Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Istituto Universitario Orientale, lo studio di Salvatore Serrapica mette a fuoco una delle figure più interessanti della rinascita filosofica napoletana della seconda metà del Seicento, quel Leonardo di Capua che con Tommaso Cornelio e Francesco D'Andrea fu tra i protagonisti dell'Accademia degli Investiganti. Rimasto finora la figura meno indagata rispetto a quella dei più noti sodali, di Capua diede alle stampe negli ultimi anni della sua vita due opere che ebbero una certa risonanza, le *Lezioni intorno alla natura delle Mofete* del 1683 e il *Parere sull'incertezza della medicina*, tradotto in inglese a soli tre anni dalla sua prima edizione (1681) ad uso della Royal Society e più volte ristampato negli anni successivi. Soprattutto sul *Parere* si sofferma lo studio di Serrapica, insistendo sul concetto centrale dell'opera di di Capua, ovvero l'incertezza della medicina («di sua natura incerta, e dubbiosa, ed incostante») come di ogni disciplina in qualche modo legata alla filosofia. Impossibile infatti è per il medico conoscere perfettamente il corpo umano e gli infiniti rapporti tra le parti che lo costituiscono; al medico sfugge la struttura intima degli organi e delle fibre, «la loro tessitura e reticolazione», così come al filosofo sfugge la *conditio corpuscolorum* – per dirla con Gassendi, filosofo caro a di Capua – di cui è intessuta la realtà. L'impossibilità di determinare con assoluta certezza la costituzione e il funzionamento del corpo umano si traduce nell'impossibilità di conoscere le cause delle malattie e predisporre quindi i relativi rimedi. A nulla vale, dunque, la logica come metodo scientifico; essa va sostituita dalla matematica, dalla chimica e dall'anatomia, unici veri strumenti d'indagine dell'arte medica, di cui si rivendica la natura eminentemente pratica. Lungi dall'originare esiti radicalmente scettici, la posizione dell'autore napoletano ridimensiona gli entusiasmi filosofici di molti medici trasformando l'incertezza in autentico punto di forza per un'«etica della responsabilità», un maggior rispetto del malato, una maggiore prudenza nella cura («vedremo di darvi cosa che non vi possa nuocere... non conoscendo io cosa che vi possa giovare», concludeva di Capua al capezzale di un suo paziente) e un approccio conoscitivo verso la realtà più aperto e meno dogmatico.

D. G.

★

W. SHEA, M. ARTIGAS, *Galileo in Rome. The Rise and Fall of a Troublesome Genius*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 240 pp.

Uno dei più prestigiosi nomi della storiografia galileiana, William Shea, titolare della cattedra galileiana dell'università di Padova, autore di un'opera (*The Intellectual Revolution of Galileo*), in cui ha cercato di superare la tradizionale antinomia scienza-fede per quanto riguarda il caso Galilei, propone insieme a padre Mariano Artigas, filosofo della scienza, una lettura dei sei viaggi romani dell'autore del *Dialogo sui massimi sistemi* (1587; 1611; 1615-1616; 1624; 1630; 1633). Attraverso la ricostruzione di queste sei permanenze, i due autori, combinando le rispettive conoscenze di scienza e fede, presentano a un pubblico non solo di

specialisti il contesto storico-culturale romano in cui si originò la vicenda di Galilei, seguendo la scia di un recente volume miscellaneo (*Galileo in Context*, edited by Jürgen Renn, Cambridge 2002). Si sottolinea la protezione medicea accordata allo scienziato, ma anche i rapporti con gli astronomi gesuiti e con Federico Cesi, tra gli altri. Originale è l'intento di far conoscere la Roma che ospitò Galilei e così non solo i dotti con i quali entrò in contatto, ma anche i luoghi e le dimore, da Villa Medici, al Collegio romano, a Palazzo Firenze, di cui sono riprodotte alcune fotografie.

M. V.

*

M. VALENTE, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003, 340 pp.

Come l'autrice sottolinea nell'introduzione a questo suo studio ampio, ben documentato e di indubbio interesse, «sembrerebbe essere ormai maturo il tempo per affrontare... un'analisi delle premesse dottrinali, teologiche, scientifiche e lato sensu culturali» della stregoneria e demonologia rinascimentale (p. 7). Se questo aspetto essenziale della cultura premoderna risulta ancora essere un enigma agli albori del terzo millennio, questo è dovuto alla nostra difficoltà ad entrare nei meandri di un sistema di pensiero profondamente complesso e profondamente lontano dal nostro. La demonologia e la conseguente caccia ai discepoli di Satana è soprattutto studiata da un punto di vista sociologico e processuale. In altre parole, se ne esaminano le conseguenze storiche ma se ne tendono ad ignorare le fondamentali teoriche. Ancora oggi rari sono gli studi che si immergono nel 'mare magnum', come lo definisce Valente, della trattatistica che al contempo fonda e riflette la logica della demonologia rinascimentale. Il caso del medico brabantino Johann Wier è di particolare interesse, data la molteplicità della sua formazione culturale ma anche il grande e duraturo impatto che, come Valente bene mette in risalto, la sua opera ebbe sul dibattito dell'epoca. Come l'autrice sintetizza, è appunto «la fitta trama di legami e relazioni culturali» diramatesi dal *De praestigiis daemonum* il vero centro di questo suo più recente lavoro su Wier (p. 17). La questione nodale dell'eredità di Wier naturalmente concerne la sua opposizione alla persecuzione delle streghe, e il suo strenuo convincimento nella necessità di considerare le streghe come vittime degli incantamenti demoniaci. Questo è il filo conduttore dell'attenta descrizione biografica della Valente, che ritiene come l'«illuminata» posizione del medico brabantino risulti in realtà dalla coesistenza di due paradossalmente opposte influenze, l'insegnamento di Agrippa, sempre menzionato da coloro che, come Jean Bodin, accusarono Wier di stregoneria, e la presenza di Erasmo, che Valente discute in un lungo capitolo (pp. 225-247). È in questa parte del volume che si riscontrano gli aspetti metodologici più riusciti. Giungendo ad una sintesi espressiva non sempre allo stesso livello in tutte le sezioni del libro, il lavoro della Valente è di massimo successo quando si occupa concretamente del testo di Wier e in esso trova le ragioni del suo discorso. Nel capitolo sulle possibili influenze di Erasmo su Wier, Valente felicemente si concentra sulla trascrizione della quarta parte della *Apologia adversus articulos aliquot per monachos in Hispaniis exhibitos* che Wier

riproduce nel sesto libro del *De praestigiis*. Altresì convincente è l'analisi del conflittuale rapporto tra Wier e Paracelso, che Valente discute attraverso un'illuminante analisi testuale delle varie edizioni del *De praestigiis* (pp. 125-134). Al contempo biografia ragionata e ricostruzione culturale, il volume in questione si presenta altresì come istruttiva introduzione alla complessa figura di Wier anche in base ai numerosi studi già dedicati al medico brabantino, oltre che come esame della sua eredità, come si evince dall'ultima sezione del libro, dedicata al lungo dibattito cinquecentesco e seicentesco sul *De praestigiis* (pp. 249-323).

A. M.

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Artemio Enzo Baldini, Sara Bianchini, Eugenio Canone, Giorgio Caravale, Mario Carparelli, Stefano Dall'Aglio, Danilo Facca, Delfina Giovannozzi, Alessandro Guerra, Teodoro Katinis, Armando Maggi, Alfonso Paolella, Amalia Perfetti, Mariassunta Picardi, Sandra Plastina, Leen Spruit, Michaela Valente, Dagmar von Wille.

★

Questo fascicolo è stato chiuso il 10 marzo 2004.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Luglio 2004

(cz2/FG3)



Riviste

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico testuali

Rivista semestrale diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

International Journal

Diretta da Paolo Cristofolini

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI RINASCIMENTALI

Rivista internazionale di letteratura italiana

Diretta da Marcello Ciccuto e Pasquale Sabbatino

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
SUPPLEMENTI · STUDI e SUPPLEMENTI · TESTI
diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi e Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

SUPPLEMENTI · STUDI

- 1 · Eugenio Canone (a cura di), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, 1998, pp. XLV-338, Euro 66,00.
- 2 · Germana Ernst, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, 2002, pp. 192, Euro 40,00.
- 3 · *Lettture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, 2002, pp. x-322, Euro 48,00 (bross.), Euro 120,00 (rileg.).
- 4 · Eugenio Canone, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, 2003, pp. XII-256, Euro 48,00 (bross.), Euro 90,00 (rileg.).
- 5 · Luigi Guerrini, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, in preparazione.
- 6 · *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, herausgegeben von Thomas Leinkauf, in preparazione.

SUPPLEMENTI · TESTI

- 1 · Ortensio Lando, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, 1999, pp. XVIII-232, Euro 46,00.
- 2 · Antonio Persio, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*. In *Appendice Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, 1999, pp. XII-316, Euro 62,00.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. Enzo A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*; in appendice: Luigi Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Euro 19,00.
2. Tommaso Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, 2000, pp. 176, Euro 28,00.
3. Margherita Palumbo, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*. Con una appendice di testi critici, in preparazione.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da Vincenzo Spampanato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Mario Equicola *De mulieribus* / Delle donne

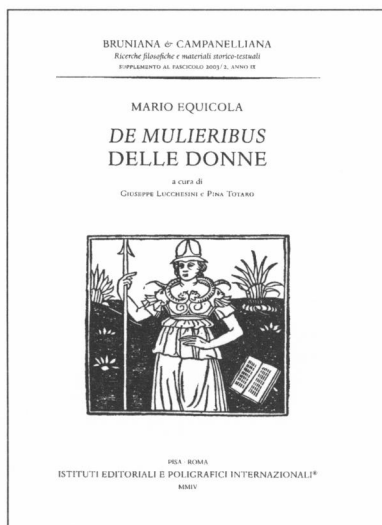
A cura di Giuseppe Lucchesini e Pina Totaro

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTO AL FASCICOLO 2003/2, ANNO IX

Il *De mulieribus* di Mario Equicola, qui per la prima volta riproposto e tradotto in italiano sulla base della rara *editio princeps*, testimonia dell'interesse per l'educazione, le doti e l'attività letteraria delle donne nell'Italia tra la fine del xv secolo e l'inizio del xvi. Pubblicato in latino, verosimilmente a Ferrara nel 1501, il libro costituisce, pur nella sua brevità, non soltanto un efficace tentativo di affrontare una questione, quella femminile, densa di conseguenze sul piano filosofico e teologico, ma si pone soprattutto come una delle prime riflessioni critiche sull'origine e sulla storia dei ruoli sociali. Riprendendo e rielaborando il pensiero dei classici e di alcuni tra i moderni, Equicola, noto finora quasi esclusivamente per il *Libro de natura de amore*, fornisce con l'opera qui presenta-



ta un contesto storico-filosofico all'effettivo emergere, all'interno delle corti rinascimentali, della nuova soggettività femminile.

2004, cm 17 x 24, 80 pp., € 17,00



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

www.libraweb.net

Paolo Sarpi Consulti (1606-1609)

A cura di Corrado Pin

Opere di Paolo Sarpi, I

A cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici · Napoli

L'opera, in due tomi, comprende 87 Consulti scritti da Paolo Sarpi fra il 1606 e il 1609 per il Senato veneziano; fra essi anche quelli conosciuti tradizionalmente come i "Consulti dell'Interdetto" (1606-1607), che videro la luce durante lo scontro fra il Papato e lo Stato di Venezia, al cui servizio Sarpi era entrato come "teologo e canonista" all'inizio del 1606. Un'ampia introduzione, in sei capitoli, ripercorre le vicende della vita e dell'attività del frate servita al servizio della Serenissima, la complicata vicenda dei rapporti fra la Repubblica e la Chiesa, il lavoro delle diplomazie, facendo il punto della storia della critica e degli studi sul Sarpi e sul momento storico da lui vissuto e cercando, in primo luogo, di offrire al lettore una documentazione ordinata e corretta della sue opere, ancora in buona parte inedite o poco conosciute; le vie e le caratteristiche della diffusione degli scritti del Sarpi, la loro fortuna e le loro vicende editoriali nei secoli successivi, sono infatti un aspetto non secondario dell'interesse e delle valutazioni che sono state date, nel tempo, della sua

attività. All'introduzione segue il testo dei consulti, presentati secondo uno schema fisso di edizione: il numero progressivo in ordine cronologico; la data del consulto; il titolo; la premessa del curatore e le relative fonti; la nota al testo, comprendente la descrizione dei testimoni sotto la voce *Manoscritti* e le eventuali edizioni a stampa sotto la voce omonima; il testo sarpiano con l'*inscriptio*, il corpo centrale, la chiusa sottoscritta; infine l'apparato critico con tre distinte serie di note: d'autore, del curatore e testuali. Il pregio principale di questi due volumi è quindi il tentativo di proporre finalmente l'opera integrale e unitaria del Sarpi pubblico, immessa nell'azione concreta della vita politica di Venezia; il progetto, di cui essi rappresentano il primo passo, è l'edizione completa del *corpus* dei consulti composti da Fra' Paolo in qualità di "consulatore in iure" della Repubblica veneziana dalla data del 1606 fino alla morte, avvenuta nel 1623.

2001, cm 21 x 28, 1026 pp. (due tomi), € 280,00.



EDIZIONI DELL'ATENEIO • ROMA

www.libraweb.net

Per il Cinquecento religioso italiano

Clero Culture Società

Atti del Convegno internazionale di studi

Siena, 27-30 giugno 2001

A cura di Maurizio Sangalli

Introduzione di Adriano Prosperi

L'occasione dei 450 anni dall'apertura del concilio tridentino ha offerto l'opportunità di discutere sull'apporto di quell'evento e delle sue conseguenze di medio e lungo periodo alla modernizzazione della società europea. D'accordo con Paolo Prodi che è oramai superata la contrapposizione riforma protestante/riforma cattolica/controriforma, sono i concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale che maggiormente hanno suggestionato la ricerca storica degli ultimi decenni per quel che riguarda l'età moderna. Ma continuano a suggestionarla?

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società» non è scaturito da nessuna celebrazione di qualche importante anniversario. L'intento è stato quello di riunire qualche decina di studiosi per invitarli a confrontarsi su un momento cruciale di svolta nella costruzione degli Stati, delle Chiese e delle coscienze moderne.

Il denso programma delle quattro giornate di studio ha previsto pertan-

to due momenti fondanti di confronto e di dibattito, affidati ad alcune tra le voci più autorevoli del panorama storiografico italiano (e non solo).

Il convegno, infine, ha cercato negli intenti di muoversi diacronicamente tra tardo Quattrocento e tardo Cinquecento, a volte sconfinando nel Seicento (ne è uscita con forza l'ipotesi storiografica di un «lungo Cinquecento»); e sincronicamente di estendere le indagini alle interrelazioni tra cultura ecclesiastica, prassi pastorale, impegno educativo, indirizzi spirituali e approcci istituzionali: tutto finalizzato al rapporto osmotico – o meno – con le società di ancien régime apparentemente chiuse e appartate quali appunto i seminari: l'attenzione alla interazione clero/società ne è uscita con forza, con i risultati che gli atti di questo convegno possono testimoniare.

2003, cm 17 x 24, x-710 pp. (due tomi),
€ 140,00 (bross.), € 200,00 (ril.)

GIORDANO BRUNO

GIORDANO BRUNO, *De umbris idearum*. A cura di R. Pagnoni Sturlese. 1991, cm 17 x 24, LXXXIV-250 pp. con 4 tavv. f.t. e 31 figg. n.t. (I.R.S., 26).

€ 52,00 [3850 8]

— *Opere italiane*. Ristampa anastatica delle cinquecentine. 1999, cm 11,5 x 16,5, 4 tomi di XLIV-1592 pp. (L.I.E., 78-81). € 41,00



[4763 9]

— *Summa terminorum metaphysicorum*. Ristampa anastatica dell'edizione Marburg 1609. 1989, cm 16,5 x 22,5, xxii-240 pp. con 7 tavv. n.t. (L.I.E., 48). € 52,00

*[3773 0]

GIORDANO Bruno. *Note filologiche e storiografiche*. I giornata Luigi Firpo (3 marzo 1994). 1996, cm 16 x 22, 64 pp. (F.F.q., 1). € 15,00

[4400 1]

GIORDANO Bruno (1583-1585). *The English Experience / L'esperienza inglese*. Atti del convegno (Londra, 3-4 giugno 1994). A cura di M. Ciliberto e N. Mann. 1997, cm 17 x 24, x-182 pp. (I.R.A., 20).

€ 23,00 [4529 6]

GIORDANO Bruno (1548-1600). Mostra storico-documentaria (Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno-30 settembre 2000). 2000, cm 17 x 24, cxlvi-234 pp. con 156 figg. n.t. e 12 tavv. f.t. a col. (B.B.I., 164). € 41,00

[4901 1]

INDICE dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli nelle opere latine di Giordano Bruno. A cura di C. Lefons. 1998, cm 17 x 24, 72 pp. (I.R.Q., 38). € 14,00

[4592 X]

La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici. Convegno internazionale (Roma, 23-24 ottobre

1998). A cura di E. Canone. 2003, cm 17 x 24, viii-472 pp. (L.I.E., 90).

€ 47,00 [5189 X]

MICHELE CILIBERTO, *Lessico di Giordano Bruno*. 1979, cm 17,5 x 24, 2 voll. di lvi-1328 pp. (L.I.E., 16-17). Brossura.

€ 107,00 *[2846 4]

(Edizione legata esaurita)

PASQUALE SABBATINO, «A l'infinito m'ergo». *Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse*. 2003, cm 17 x 24, xvi-212 pp. con 15 tavv. f.t. (B.A.R., I, 315). € 20,00

[5282 9]

— *Giordano Bruno e la 'mutazione' del Rinascimento*. 1993, cm 18 x 25,5, 230 pp. con 6 figg. f.t. (B.A.R., I, 254). Ristampa 1998. € 28,00

[4044 8]

RITA STURLESE, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*. 1987, cm 17 x 24, xlviii-228 pp. con 16 tavv. f.t. (I.R.Q., 6). € 49,00

[3524 X]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50100 Firenze
E-MAIL: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

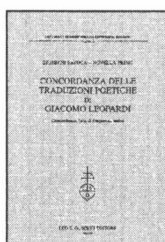
Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy
orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



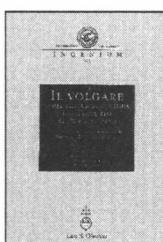
GIUSEPPE SAVOCA
NOVELLA PRIMO

**CONCORDANZA
DELLE
TRADUZIONI
POETICHE
DI GIACOMO
LEOPARDI**

CONCORDANZA,
LISTA DI FREQUENZA, INDICI

Il volume si collega alle concordanze dei *Canti* e dei *Paralipomeni* già pubblicate in questa stessa serie. Esso consente di mettere in luce differenze, ma soprattutto similarità linguistiche e tematiche col testo della produzione poetica leopardiana. In effetti, come si sottolinea nell'introduzione, l'esperienza del tradurre si pone da sempre per Leopardi entro un'originale dialettica di proiezione e appropriazione.

Strumenti di lessicografia letteraria italiana, vol. 21
2003, cm 17 x 24, LXIV-320 pp.
€ 44,00 [ISBN 88 222 5263 2]



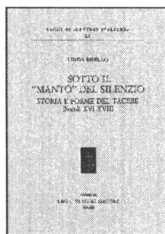
**IL VOLGARE
COME LINGUA
DI CULTURA
DAL TRECENTO
AL
CINQUECENTO**

Atti del convegno Internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001)

A CURA DI ARTURO CALZONA,
FRANCESCO PAOLO FIORE,
ALBERTO TENENTI, CESARE VASOLI

Viene analizzata la produzione in lingua volgare di testi letterari, poetici, filosofici ed artistici, passando attraverso l'analisi di autori come L.B. Alberti, il Filarete, Leonardo, Boiardo, Lorenzo de' Medici, Speroni, Ficino e Bruno. Viene inoltre messa in rilievo l'importanza della traduzione come veicolo culturale e come trasferimento di pensiero da una lingua all'altra. Una pluralità tematica, quindi, in cui l'organismo culturale del volgare ha fatto da collante e da trama per la molteplicità degli interventi.

Ingenium, vol. 7
2003, cm 17 x 24, VI-456 pp.
€ 45,00 [ISBN 88 222 5246 2]

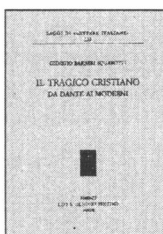


LINDA BISELLO

**SOTTO
IL «MANTO»
DEL SILENZIO**
STORIA E FORME
DEL TACERE
(SECOLI XVI-XVII)

Un percorso tra usi e interpretazioni del silenzio tra Cinque e Seicento, che si dipana dall'eredità monastica della *custodia locutionis* per trascorrere alle varianti figurali del 'manto' di silenzio e dissimulazione rivestito da molti nella temperie posttridentina. La tradizione silenziana qui esaminata culmina nell' 'enciclopedia' del tacere di un gesuita del primo Seicento, il *De bono silentii*, che del silenzio riassume le manifestazioni storiche, dai misteri pagani, al sigillo della confessione, al segreto politico serbato nelle Corti.

Saggi di «Lettere Italiane», vol. 60
2003, cm 14,5 x 20,5, 234 pp.
€ 19,00 [ISBN 88 222 5210 1]



GIORGIO
BARBERI
SQUAROTTI

**IL TRAGICO
CRISTIANO**
DA DANTE
AI MODERNI

Il volume muove da una serie di studi danteschi alternamente dedicati a specifici problemi della *Commedia* e a interpretazioni generali del poema, per passare poi a rapporti fra la *Commedia* e il Petrarca volgare, con particolare riferimento ai *Triumphs* di cui tenta una lettura non usuale. Un'ampia parte dell'opera riguarda la questione teorica del tragico cristiano con la successiva lettura di testi e autori che si ritiene di avere opportunamente identificato (come Dante, Manzoni, alcuni contemporanei).

Saggi di «Lettere italiane», vol. 61
2003, cm 14,5 x 20, IV-252 pp.
€ 25,00 [ISBN 88 222 5252 7]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50100 Firenze

E-MAIL: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy

orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Giardini Editori
e Stampatori
in Pisa[®]



Istituti Editoriali
e Poligrafici
Internazionali[®]



Edizioni
dell'Ateneo[®]



Gruppo Editoriale
Internazionale[®]



Accademia
Editoriale[®]

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia Editoriale, S.r.l.
Casella postale n. 1 · Succursale n. 8
I-56123 Pisa
<http://www.libraweb.net>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano · La Fontina (Pisa)
tel. +39 050 878066 (r.a.); telefax +39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. +39 06 70452494; telefax +39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: € 65,00 (Italia privati); € 110,00 (Italia enti, con edizione *Online*)
Subscriptions: € 120,00 (*abroad Individuals*); € 150,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: € 65,00

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995
Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

